

1



783



جيالى مرحوم رحمة الله على العقايد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمستاهله والصلوة على سيد رسله واله وصحبه موضحي سبله فدونك ايها الساري هذا النبراس كتاب فيه نور وهدى للناس يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية امليته اوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالعة سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية والغاز وحين ما تمت حول تحشيته ورمت تزيين شينه وتسنية الحقة الى خزانة من لا مثل له في العلى وله المثل الاعلى الصاحب الاعظم والدستور المعظم بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق باهت تيجان الوزارة بهامته وحلل الامارة بقامته ولي الايادي والنعم ومربي اهل الفضل والحكم آخذ ايدي العلماء والعلوم ورافع الوية الشرع المرسوم حائز المأثر والمفاخر وحاوي الرياسات بالاول والآخر اول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان وآخر معارج ذهنه الوقاد عن طوق البشر بل عن حد الامكان لولم يدل الوهم صيت جلاله ما جال طيف خيال ساحي جاله ناظورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقباله محمود اهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط ذاخر بنواله في كل علم عالم متبحر



وعلى تقدير الحمد على الكمال يحتمل ان يكون اللام للجنس الحمد لله المتصف بالوحدة الكاملة بسبب جلال الذات ولما كانت صفة الجلال هي الصفة النسبية فبينه الكمال الوجدي

في كل علم عالم متبحر ... في فن علم عالم بخباله
سحبان عي في فصاحة لفظه ... معنى بليغ النحو في افضاله
الصايب الافكار في تدبيره ... الثاقب الادراك في اقواله
الناس يبدل ليس يمسك لفظه ... وكانما الفاظه من ماله
تتزاحم الانوار في وجناته ... فكانه متبرقع بغلاله

وهو الذي عم انعامه وفشا الوزير الكبير محمود باشا اوضح الله غرة الغرة بتضاعيفه ورفع علم العلم باعلائه ولا زال لموائد افضاله مائدين المآرب يوجد عليه امة من الناس يسقون منه المطالب فان رفعه الى سما القبول فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول والله ولي الاعانة وكفى بالله وكيلا

بسم الله الرحمن الرحيم **قال** الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالحمدلة اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة

نفي لانا في الاستعانة بالاخراو للملابسة ولا يخفى ان الملابسة
يعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء
بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا وتذكر الاخر قبله بدون
فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما قوله المتوحد بجلال ذاته
اقول الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد بكذا اي تفرد به
واستقل بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال
الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون
للملابسة في صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم
تحجر الطين اي صار بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون
والتولد واما للتكلف وكما استحال في شانه تع يحمل على الكمال كما قيل
في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة
الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات **قوله** بساطع
حججه الاولى كون الضمير لله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات
الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب
قوله وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على
انه لا منع من اجتماع مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر

يعني ان للملابسة معنيين احدهما هو المقارنة والمصاحبة والآخر هو الاتصال ...

فن البيان **قوله** واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب
والسنة لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما
يتوقفان على المسائل الكلامية لشمول الاولى للكتاب والسنة
بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد الادلة التفصيلية
وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل
والدليل جزء منه على ما هو المختار **قوله** علم التوحيد والصفات
اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد
المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر وقوله المنجي
من غياهب الشكوك اشارة الى فايدة من الفوايد والغيهب
ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضافة الغيهب اليه
والظلمة المطلقة الى الوهم **قوله** نجم الملة والدين وهما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع
دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملاء بمعنى الاملال
وقيل من حيث انها تجتمع عليها ملة **قوله** في دار السلام
اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان خزنة
الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى

فاضيفت اليه تشريفًا ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه الكل ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله طاوٍ بالكَشْح الكَفَالُ الكَشْحُ الجنبُ وطي الكشح كناية عن الاحتراز قوله الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل من طرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجري الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على خبر مبتداء محذوف قوله وهو حسبي ونعم الوكيل رد التاج في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا عطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى نحسبني لانه خبر ايضا ويورد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تع بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بمنزلة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية فيما له محل من الاعراب وبدل عليه قطعا قوله تع قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا تأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل

وليس

ای عن احتراز مطول بذکر الاذم وارادة ملزوم

وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدا في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه قوله اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول وعلى التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني بالحكم فحينئذ يجعل العلم عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تع ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع قوله منها ما يتعلق بكيفية

يعني ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ليس تفسير الحكم مطلقا حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعي فلا يلزم في تكه فتذكر شرعية كمال

لانه لا اعتقاد من افعال القلوب بعلى ما هو المشهور كمال

وذلك لان علم الكلام لا يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحوه نعم علم الكلام يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي علم الكلام عبارة عنه كمال

العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وان اريد به تعلقه
التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق
الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد
المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته وفيه اشارة الى
ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم
من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله
وليس موضوعه بعمل ولانهم عدّوا الفرايض بابا من الفقه
وموضوعه التركة ومستحقوها فنبه ان ذلك القول راجع
الى بيان حال العمل بتاويل ان يقال ان الصلوة تجب بسبب
الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء
يندب فيه النية ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرايض
قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرّفه بانه علم يبحث فيه
عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقها على
ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد **قوله**
وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على
معمولى عاملين مختلفين والمجرور متقدم قال فى التلويح

يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق

اى موضوع الفقه الذى هو من مسائل الفقه ١٢

شرح سعد الدين

الاحكام

الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية
على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمتكلمين
بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية **قوله** اشهر مباحثه يشير
الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم
من ذات الله تعالى فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة
عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولهذا لم يعدوا مباحث
الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات
وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة **قوله** وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان
شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال ان تدوين هذا العلم
لم يكن فى عهده عم ولا فى عهد الصحابة والتابعين ولو كان
له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه **قوله** لصفاء عقائدهم هذا
مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه
للاهتمام او الاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور لا امامهم

١٢

اى علم الاصول والكلام يعنى اصول الدين

اى جوابه يكون العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد والمتعلق بالثانية قد يكون من مسائل اصول الفقه او كونه من مسائل علم الكلام بجواز اشتراك العلمين فى بعض المسائل

ثم يكون الله موضوعه هو ذات الله

اى بشرط لا شىء

وهذه الاربعة من صفة السلبية

عن المعتزلة عند من قال يجب على الناس نصب الامام

لكن التالى باطل والمقدم مثله فثبت نقيضه وهو ما لا يكون له شرف ولا عاقبة حميدة

من عدم النترف والعافية الحميدة الآيري انه لما ظهر
الفتى في زمان مالك رحمه الله تعالى دون في الفقه مع انه
من التابعين **قوله** وهو ما يفيد معرفة الاحكام ان قلت
الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف هنا هو المسائل
المدللة فان من طالعها ووقف على دلائلها حصل له معرفة الاحكام
عن ادلتها ولك ان تقول هو علم الاحكام الكلية لا معرفة
الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب
صلاة زيد وعمرو مثلا وقد نبا لنا التغاير الاعتباري كاف في
الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف
بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن
تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن
يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان
الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين
انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في
المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه فافهم **قوله** عن ادلتها التفصيلية
متعلق بالمعرفة وكونها من الادلة مشعر بالاستدلال لا لملاحظة
الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا

في اصل التعريف للفقه هو المسائل المدللة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم كما قال الفقه مح

وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد صح

احدها جمع مسائل مدونة والآخر بمعنى العلم اليقين *

فخرج

فخرج علم جبريل عم والرسول عم فانه بالحدس لا بالاكتساب
فانه قلت للرسول عم علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا
يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق
فلا اشكال **قوله** ومعرفة احوال الاولى ظاهر انه معطوف
على معرفة الاحكام فيتناول مثل ما مر اجمالا له الظاهر من الكلام
وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه
قوله ومعرفة العقائد كالمنطق للفلسفة عد في المواقف
كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة
على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق
باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق
فيؤول الى كونه مورث القدرة **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم
اولا اذ لو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول في الاول او ذكر
وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اولا ما يجب حتى
يخص بالتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم
في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره
قوله هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقائد
من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما [illegible]

مؤلفه القاضي العضد وشرحه السيد الشريف *

منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم **قوله** وثبت المعتزلة

بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة

والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف

الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته

مع سياته على ما ورد من الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة

فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين

ماتوا زمان الفترة من الرسل **قوله** قال الحسن عنا ان قلت

ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال

عن مذهبه قلت ان الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر

والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده

قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يتبادر واسطة بين الجنة والنار

عندهم فعدم الثواب العقاب في الجنة او النار ينافي كونهما

داري ثواب وعقاب ولو تسلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب

والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان

اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله

فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه

السباق

عن حذيفة وابن عباس وابن مسعود رضوان الله عليهم اجمعين

7

وهو قول من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي في قوله فاو خشاه مفعوله فاو من يك واطيعك

السباق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول

الى نفسه وقس عليه فدخلت النار **قوله** وكان الاصلح لك

ان تموت صغيرا ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في

الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى

عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى

فاوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم

يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف

يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا

وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح منه في الدين والدنيا

معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء

قوله سموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو

المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار

وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب

ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين

الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسألة التكوين وغيرها

قوله اهل الحق الظاهر ان المعول مجموع ما في الكتاب

فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء

عراق ايكي قسمدر كوفه جوانبنده اولنلره عراق عربيه درلر بغداد جوانبنده اولنلره عراق عجم درلر صح

اي بخاري ه

اولا قرآن تدوين اولدي بعده حديث شريف بعده فقه بعده علم عقايد فقهده امام الائمة الاربع در امام اعظم شافعي مالك حنبلي عقايدده امام شيخ ابو الحسن الاشعري ايله فقهده ماتريدي امام اعظم تقليد

والسوفسطائي فرقة ثلاثة
عنادي عندي لاادري
١ ٢ ٣

ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية
عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة
وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القائلون قوله وهو الحكم
المطابق قد تفتح الابواب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع
بملاحظة الحيثية لكن لا يلايم قوله واما الصدق الخ وقوله
وقد يفرق الخ قوله فقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق
قد يطلق على غير القول قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق قوله تعتبر في الحق من جانب
الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا اي ثابتا متحققا واما المنظور اولا في اعتبار الثاني
فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاخبار
عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى لاعتبار
الثاني بالصدق تمييزا قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع
اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه
مركب فلا يشتق له منه صفة كذا افاده الشارح في تعليقاته
ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح
في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث

يطابقه

8

يطابقه الواقع قوله ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق
على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود
لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية لا تثبت بجعل جاعل فان قلت
الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد جعل
احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف
ح بالعرضي اذ الظاهر ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى
الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح ولا يرتكب
مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء
هو لكان احضر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
واما تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد
منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد التسليم الاستفادة بطريق التعريف
ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار
على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في
الجملة بخلاف الذاتي وايضا ربما ان تصور اللازم بغير زمان

وقيل ضم . . . اعتراض ثالث معطوف على قيل الاول

اي تقربه مما يمكن تصور الاول انه بديهي

تصور الملزوم فانك في هذا الزمان خلاف الذاتي وهذا
القدر يكفينا في هذا المقام ايضا ان اريد الامكان الخاص
يلزم ان يجوز تصوره لكنه بالعرضي وهو باطل وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه اختيار
الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي
لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور
الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصوره بدونه
وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه
بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بان يراد
بالامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا
قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص
وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد
اطلقها على الماهية باعتبار التشخص **قوله** فالحكم بثبوت
حقائق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمشار
الشارح
مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود
وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض
الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجود

اي حقائق الاشياء ثابتة او سؤال مذكور

هذا علة لقوله مشار سؤال مجموع امور ثلثة

مقصورة او ناظر الى قوله وكون الشيء بمعنى الموجود

او ناظر الى قوله وكون الثبوت بمعنى الوجود

او ناظر الى قوله تعريف الحقيقة

9

ربما تقليلا يجوز كثرته استعمال مجاز

اي ناقص

منصورة والعصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين
قوله ربما يحتاج الى البيان اي فلا يحتاج الى بيان معناه
فان ذكر من يستمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب
الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه يجب الاعتقاد
مشهورا فيما بين الناس فهو مفيد فلا احتياج الى بيان معناه
اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة **قوله** ليس مثل
مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد
اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول ولا مثل انا ابو النجم
وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان
فان شعري شعري يحتاج الى بيان معناه لخفائه ومع ذلك
ان تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التاويل
والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعري
شعري فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري
فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى
لا يحصل بجعل معنى الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة
بعض اشعار المتكلم معينا وكم بين المعينين والمشهور ان المراد

البينه

بالبيان ببيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا آه يرد عليه
ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق
الشي على ما يعم الموجود والمعدوم مجاز فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا **قوله**
من تصوراتها والتصديق بها فاللام في العلم لاستغراق الانواع
بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته
لا يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاقوال الحدوث
والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت فقال لا يتم عرض الاستدلال
الا بتقدم الثبوت فقد غلط غلطين **قوله** العلم بثبوتها
بتقدم المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق
والتانيث باعتبار المضاف اليه **قوله** للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم
ولا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا لا نسلم فان قولنا حقايق
الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد يقال ان المراد
ما يعتقد حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا انها
نحن نعتقد العلم لكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد
مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فنبطلكن المقيد لا يوجب نفي

الثبوت

10

اى لفظ بثبوت في قوله
وقوله بثبوتها

الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد ينفى ايضا ثبوت
الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الكلام
قوله والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس
لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا
يحصل التنبيه على وجوده كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه
على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف
او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه
المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها **قوله** وهم العنادية سموا
بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة امر ما الى آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية
او نظرية الا ولها معارضة تساويها وتماثلها في القوة
وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات تخصيص
انكارهم لها بالذكر جري على وفق السباق والاظهر ان حمل
الاشياء هنا على المعنى الاعم **قوله** من ينكر ثبوتها اي تقررها
وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة
الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا
فدل على ان المعاني تابعة للادراكات **قوله** ويزعم انه شاك

سواء كان موجودا او معدوما
اى على عموم المجاز وهو الاطلاق
اللفظ على المعنى الاعم من الحقيقة
والمجاز وهو الاطلاق على معنى
الثابت قد يكون حقيقة عند
المصطلح

هذا الوهم يعني القول الباطل اذ لا اعتقاد للشاك لا الاعتقاد الباطل
قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يتوقف عليه ان عدم
ارتفاع النقيضين من جملة المحالات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق
النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان تقتصر على الشق الاخير
ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك
الحقائق فيثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور
على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم
تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج
ويرد عليه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين وثبوته
فيه انظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكري اصل البديهيات
على مثل هذا الامر الخفي لا يقال نريد بالالزام في التحقق وهو
بمعنى الوجود ولانا نقول ليس ههنا معناه او عدم وجود النفي
لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما
في الخارج **قوله** انما هو على العنادية عدم تمامه على اللادرية ظاهر
واما على العندية ففيه تامل وقال في شرح المقاصد في كلام
العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي
سيما اذا شكوا فيما ادعوا بشبهة **قوله** قالوا الضروريات منها

كر بدليل ضعيف

دليل

لوجود عدم ارتفاع النقيضين وعدم جواز اجتماع النقيضين ١٢

اي هو قوله وان ثبت والنفي حقيقة من الحقائق

لانهم لا ينفون الاشياء ولا يثبتونه كما عرفت فيما سبق ١٢

11

دليل اللادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان والبيان
فتعين الوقف والشك وغرضهم من التمسك حصول الشك
والتهمة لا اثبات امر او نفيه **قوله** وقد يغلط كثير الطلاق
الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الداخلة على
المضارع للقلة فينافي الكثرة قلت فيه يستفاد ان الكثرة
تستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة
في نفسه **قوله** لانتفاء اسباب الغلط ان قلت نعلم هناك
سببا عاما للغلط عام فمن اين نجزم بانتفاء مطلق اسباب
الغلط قلت بديهة العقل جازمة في مثل ادراك
حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام **قوله** ويمكن
ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب
وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل
حملا للفظ على الشايع المتبادر **قوله** فيشمل ادراك الحواس
لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست
من اولي العلم فيهما **قوله** لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز
كما هو الظ والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا

هذا تفسير اشارة الى ان كلام عوض عن مضاف اليه

اي متعلق صفة ايله متعلق وصف فيكون من مجاز عقلي

ثم التمييز في التصور الصورة العقلية لنقيض ذلك التمييز
لا بحسب نفس الامر لان الواقع هو ذلك التمييز ولا عند المميز
في الحال لانه يجزمه الا في حال الاستغنا وتمنعه المنافاة
المتصورة في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان
والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب
اياه فتصور والا فتصديق **قوله** على عدم التقييد بالمعاني
فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر
فخرج الاحساس لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات
الغيبية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا
كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك
الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على
وجه جزئي معين وعلى وجه كلي فعلى ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن
الحواس مشكل **قوله** بنا على انه لا نقيض لها اي التمييز
التي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز
والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح
البنا المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الحكم

اي بمعنى الانكشاف

اي بنا ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها

وقد

12

وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم النقيض
للتصور فيصح البنا لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما
لا يثبت له ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة
فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا
معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في التصور
بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان لا ضاحك
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر على انا نبني
على شيء في الواقع لا انا في وجود مبنى اخر له في التقييد
قوله على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا
من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان
وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس
والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما
كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول
وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان
يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم

والصورة المخصوصة للمتصور لا يكون نقيضا له

اي عدم احتمال التصور في صورة خاصة

وهو قول المتصور على انها لا تناقض لها بحسب الواقع في زعمهم

فيبقى الاخر هو انه متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض

اي عدم الاحتمال للنقيض بحسب الغرض

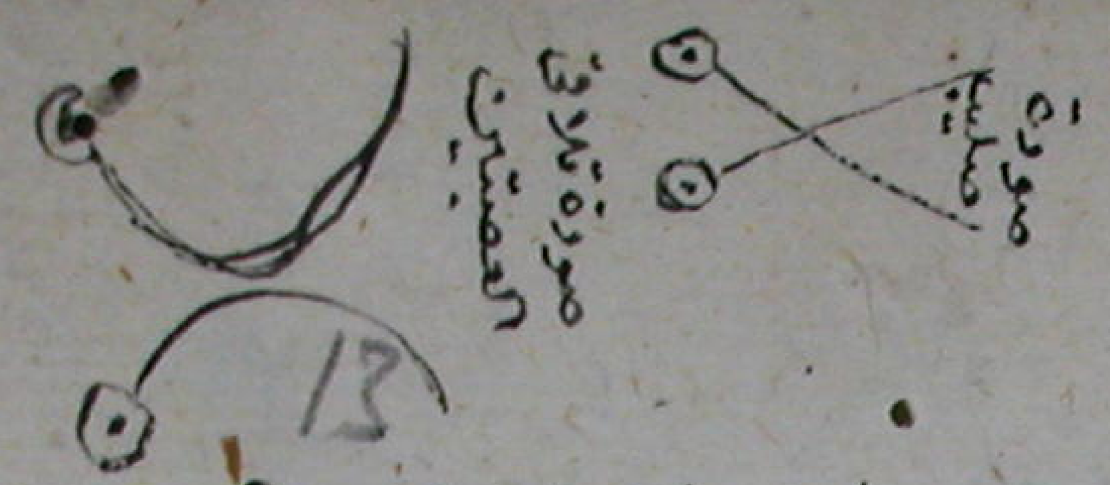
لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار نسبة تامة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما صح

وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد
فحصل منه صورة انسان واجيب عنه هذا بان تلك
المصورة صورة الانسان وتصور له مطابق والخطأ في الحكم
بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور
ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من
ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة
الذهنية الا بملاحظته فتدبر فانه دقيق **قوله** ذاته
اي ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلوم فلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه **قوله** قلنا هذا على
عادة الى حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر
قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما يفتقر اليه فان
ارائهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم **قوله** لما وجدوا
بعض الادراكات يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق
ان يعد احد اسباب العلم للانسان فقوله سواء كان
اشارة الى عمومه **قوله** فلا يتم دلائلها فانه مبنية
على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات
وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين والكل باطل لا سيما

قوله سببا

كما ان قوله ادلة لا شك فيها اشارة الى ظهوره كمنوي

وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة



قوله تتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا ينعطفان
على هيئة الصليب بل ينفصل العصب الاتي بالايسر ثم ينفذ
الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى **قوله**
والحركات لان ابعاد الحركة من الاعراض النسبية فكيف
تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية
بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس
وما ينافي ذلك الحس اذا شاهد الجسم في مكان ادرك
العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدرك في مكان
فلا تدرك الحركة فليس بشيء لانه ادرك الشيء بواسطة
احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا لزم ان يكون
العمى محسوسا لتاديته الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك
عماه **قوله** لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة
الى تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف
الاختصاص **قوله** فان الخبر كلام اي مركب تام
فلا نقض بمثل زيد الفاضل **قوله** بمعنى الاخبار
عن الشيء على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء متلبس
بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق

اي ادراك العقل من الجسم الكونين

اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول

للعيني في كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع
وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ونقال
اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه
والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه اشار بقوله
ههنا اي الاعلام بنسبة قوله ولا يتصور تواطيهم
على الكذب فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم
فلا يقتضي خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم لقرينة خارجية
قوله ومصداقه اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر
يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر
او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع
العلم من غير شبهة فيرد عليه العلم مستفاد من التواتر
فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب
نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا كل معلول
ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان
قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة
الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر
العلل فتامل قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح

بدل

بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الجزم بعين
الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى التمحل بتعدد
في قول اليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد
القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل
قوله فتواتره ثم بل لم يبلغ اصل المخبرين نقلة حد
التواتر وعرف اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم قوله ربما يكون
مع الاجماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في
الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب تقتضي قوة المسبب
وآحاده سبب لاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل
للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب
احتمال عقلي قوله الرسول انسان بعثه الله لتبليغ
الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى
يساوي النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيده
قوله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
وقد ذكر الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل
فاشترط بعضهم في الرسل الكتاب واعترض عليه بان

الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة
فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفي بالكون معه ولا يشترط
النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون نزول
الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء
في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولاً واشترط
بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاد سلمه الله
بان اسماعيل من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به
القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الحجر
الصادق في نوعيه ويمكن ان ينحصر ويعتبر الحصر بالنسبة
الى هذه الامة **قوله** ام خارق للعادة الخ قيل عليه
يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق
في يد الكاذب بحكم العادة ولا تنقض بالغرضيات
وايضا اظهار النبي فرع وجوده والحق ان السحر من
الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب
كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون
من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد ترتب السقمونيا
الا ترى ان شفا المريض بالدعا خارق وبالادوية الطبية

غير

غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد
الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات
والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب
لا على انها معجزات حقيقة **قوله** يمكن التوصل هذا الامكان
هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة
في التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
ويمكن ان ناخذ امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة
في عدم التوصل **قوله** يستلزم لذاته اعالم بفعل الله انها
اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف
يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا استلزام
للمدلول قلت بل يستلزمه بنا على ان التلفظ يستلزم التعقل
بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما
القول الاخير فيختص بالمعقول اي لا تجب تلفظ المدلول
قوله هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر
فيه النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه
حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف
الظاهر والاصطلاح فانهم يسمون الدليل المفرد وغيره
يسمون

قوله وهو الذي يلزم من العلم به المراد بالعلم التصديق
بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى
المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم وملزومه من اخر
كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق
بين اللازم للشي واللازم من الشي فخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه
قاعدة الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو
ظاهر ولا غير بين لان معناه خفا اللزوم والخفا بعد
الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي تخدش منها
النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان
يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة
ان التعريف للدليل قوله فبالثاني اوفق لكن لم يكن
تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه
يستلزم للعلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل
للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا
يوافق الخص في باب التعريف وتخصيصه شمل الاول خروج

عن

يرادمه

16

عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول قوله مصدقا
يراد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به
التصديق واما ما يظهر على ما يدعي مدعي الالوهية
من الخوارق فليس تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية بل هو استدراج له وابتلا لغيره قوله كان
صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك
عقلا لبطل دلالة المعجزة وهذا احلف في الامور التبليغية
واما في سايرها فما لوجه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت
بالادلة القطعية القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور
مخبر بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب
بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره
ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة
لا يحصل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لان الكلام في صدق
الخبر ملحوظا من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث
للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان

هذاح

ط اي السؤال والجواب

التغير بديهي فتامل قوله اي عدم احتمال النقيض هذا
المعنى نعم الثبات فيلغوا ذكره اللهم الا ان يراد عدم
الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه
ما فيه فالاولى ان تفسر النقيض بالجزم المطابق قوله
وهو علم لمعنى الاعتقاد الخ لا يخفى ان قوله يوجب العلم
الاستدلالي معنى عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عند
وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص
بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات
في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين
والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه
الوهم فلا يصفوا عن كدر قوله علم بالتواتر هذا
مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر
قوله مع قطع النظر عن القرائن انما قطع النظر عنها
لا عن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا
مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر

المخزون

17

المخزون ليس كذلك وقد توجه بان القرائن تنفك عن الخبر
بخلاف الدلائل وليس بذاك قوله في حكم التواتر لانه
كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه
بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب
ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق قوله قوة
للنفس ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل
ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يستلزم كونه آلة له واما
حمل الغير على المصطلح فبعيد قوله وقيل جواهر الخ
هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما
فلهذا قال قيل قوله سبب للعلم ايضا عدم تقييده
بالضروري او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم
وفيه رد لفرق المخالفين قوله بناء على كثرة الاختلاف
هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذ الكلام في
كثرة الاختلاف في العلوم المنتزعة من الهندسيات والعدديات
قوله متناقض لان هذا نسبة عدم المعلومية
الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر
في الالهيات لكن يرد انه يقال هذا الطائفة انما تنفي العلم

من طرف بعض
الفلاسفة

ط او يفهم من التعريف ان العقل
ليس هو المدرك قوة كال
فمعنى قوله ليس آلة غير المدرك هو
ان العقل ليس آلة وهذا المعنى
صحيح في نفسه او هو وصف للنفس
بمغايرة العقل وللنفس فليس
كما عرفت لانه قوة للنفس آلة لها
ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يستلزم
آلة له فان هذا دعوى بلا دليل قوة
كال

ط يعني مطابق الادلة لدعواه

يعني انهم ينفون العلم في الالهيات و يثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في كلامهم قره كمال

لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا

قوله فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي

الفساد في نفسه فالحجج الالزامية شايعة في الكتب و القول

بعدم افادتها في حكم تقول قوله فان قيل كون هذا النظر

مفيدا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل

بافادة النظر بنفسها قايل بعلمها و المنكر ينكرهما معا

و ههنا توجيه اخر لكن لا يسعه المقام قوله اثبات النظر

بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر و ذلك لان

القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام

جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم

ذلك المخصوص بنفسه و قد يقال معنى اثبات الحكم استفادة

العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم

ولا خلل فيه و قد نبه الشارح في شرح المقاصد

ولم يلتفت اليه ههنا قوله فانه دور اي توقف الشيء

على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله و النظر قد يثبت

بنظر مخصوص حاصله انما يثبت الكلية بشخصية ضرورية

و يجوز ان تكون الكلية نظرية و الشخصية ضرورية

اذا

عـ اي يتم لمط الذي هو نفي كون النظر مفيدا للعلم ينفي العلم بكون النظر مفيدا

اي جزئيات موضوعها

يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ... قره كمال

اذا لم يوجد بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها

ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظري

بحكمه من حيث خصوص ذاته و لا خلل فيه هذا هو التحقيق

الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام قوله

من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقول من غير احتياج

الى السبب لان ما يوجه باد لا التوجيه لا يحتاج الى

مطلق السبب و جعله تفسير الاول التوجه لا يلايم تقرير

الشارح كما ستعرفه قوله فهو ضروري كالعلم الحاصل من

عبارة المص و تقرير الشارح ان الضروري في مقابلة

الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار

و يرد عليه ان المثال يتوقف على التفات النفس و تصور

الطرفين المقدور و انه يلزم ان يكون حال بعض العلم

الثابت بالعقل كالتجربيات و الحدسيات مهملا فالاولى

ما في بعض الشروح من ان البديهية عدم توسط النظر

لا اول التوجه و الضروري يقابل الكسبي و الاستدلالي

و هما مترادفان قوله و يفسر غالبا لا يكون تحصيله بالكلية انما

عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه من اقسام العلم

اي قسيم الضروري

و يراجع لان الظهور يستعمل بالعلم ... فيه اعتراض على الشارح

يعني لا يحصل بمباشرت الاسباب

و هو صرف العبد ارادته الجزئية

يعني ان المقسم غير حاصر لاقسام كلها

والحق منه هو المعنى الاعم قره كمال

تشبيهي بالمعنى الاعم قره كمال

لان العلم بحقيقة الواجب ليس كاصل للعبد

الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا
لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها
على امور غير مقدورة لانا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف
حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي المقسم له
وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة
وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة
هو موليها **قوله** وقد يقال في مقابلة الاستدلالي وتفسير
الخ يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه
قوله فظاهر انه لاتناقض وجه التناقض انه جعل
الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر
العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي
فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل
الكسبي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري
كيف جعل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا
بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي بالمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة اقسام ثم قسم
ما بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي

فليس

يعني حصلت مع صرف ارادتنا ام لا

اي انما قال في مقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ... والمشهور ان الضروري يكون في مقابلة النظري وتفسيره بما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او تصديقا

فكان الضروري الذي هو قسيم الكسبي قسما من الاكتسابي قره كمال

وخبره محذوف اي كيف حاصل ليت علمي

اي سواء كان بمباشرة الاسباب بالاختيار او لم يكن بها حيث قال الكسبي ما يحدثه ... بمباشرة الاسباب

وذلك لان حاصل كلام البداية هو انه يقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة الاسباب والاسباب المباشرة ثلثة احدها نظر العقل والذي كان اعم من وجه من السبب المباشرة ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره فظهر انه لا تناقض في كلامه قره كمال

19

فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر
العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز
ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر
العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو
الحاصل بالاتم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم
منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل
قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول النظر فيكون
الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر **قوله** حتى يرد الاعتراض
فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا
عرض صحيح اذ ادرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة
والوجدان **قوله** الا ان تخصيص الصحة بالذكر لا وجه
له قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند
الناس اني عاشق اي ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه
استدراك وايهام خلاف المقصود **قوله** فكانه اراد كلمة
كان غير مرضية ههنا فتامل **قوله** مما يعلم به الصانع
اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور
والا يلزم الاستدراك **قوله** يقال عالم الاجسام اشارة

لان كل من الموجودات يغني عنه

ولو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكره ثبوت مستدرك ايضا قره كمال

اي يطلق على كل اجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام للاستغراق
لا يقال جاز ان يكون اسما مشتركا بالاشتراك ... قره كمال
لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي
فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا قره

الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم
بل من العالم و الى ان العالم اسم للقدر المشترك فيطلق
على كل منها و على كلها لانه اسم للكل والاول اصح جـ
قوله لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية
قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه
بشكل جمـ ببقاء صور الاستقصات الاربعة في امزجة
المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مائل الى هذا
اوارادالنوع الاضافي **قوله** ومعنى قيامه اي قيام
العين او الممكن قيده بالاضافة فانه احتراز عن قيامه
بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب
من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين
قوله هو وجوده في موضوعه اي ليس امرا آخر بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه به وكيس شيئا اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شي في نفسه
غير ثبوته لغيره فكيف يتحدا لثبوتان كذا في شرح المواقف
قوله اعنى الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا **قوله** ليتحقق تقاطع الابعاد د

والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني كل وهو اسم للكل جزئي كذا ... قوله
والعالم يطلق على كلها حقيقة بعمومه ومجاز بخصوصه

بسبب ... الحرارة في الهواء المجاور ... ينقلب الهواء نارا ... الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم قره كمال

اي الى كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلاثة القديمة فظهر انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس كما ...
يعني انهم كانوا يدعون ان ... في بقاء صور العناصر الاربعة في امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد من تلك الاربعة قديمة بالنوع في امزجة المواليد الثلاثة قره كمال

هذا على هيئة مثلث ليتحقق الابعاد ... واما اذا قدرت الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض اولا وثانيا وثالثا واما اذا قدرت بالابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالابعاد بمثلث ظاهر
صلاح الدين

بان

بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتالف اثنان يجمعهما
ثالث يقوم عليه رابع **قوله** راجعا الى الاصطلاح وان
كان لفظيا رجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف
قوله ولا فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شي **قوله** عن ورود المنع وان امكن دفعه بان
المقصود حصر ما ثبت وجوده لا ينافي احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب
من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب
في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه
المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال
المركب في المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس
المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلهذا لم يلتفت اليه
قوله خط بالفعل اي مستقيم لان اللازم هذا وان
كان مطلق الخط بالفعل ثابتا في الكرة الحقيقية **قوله**
وذلك انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشر منها وكذا

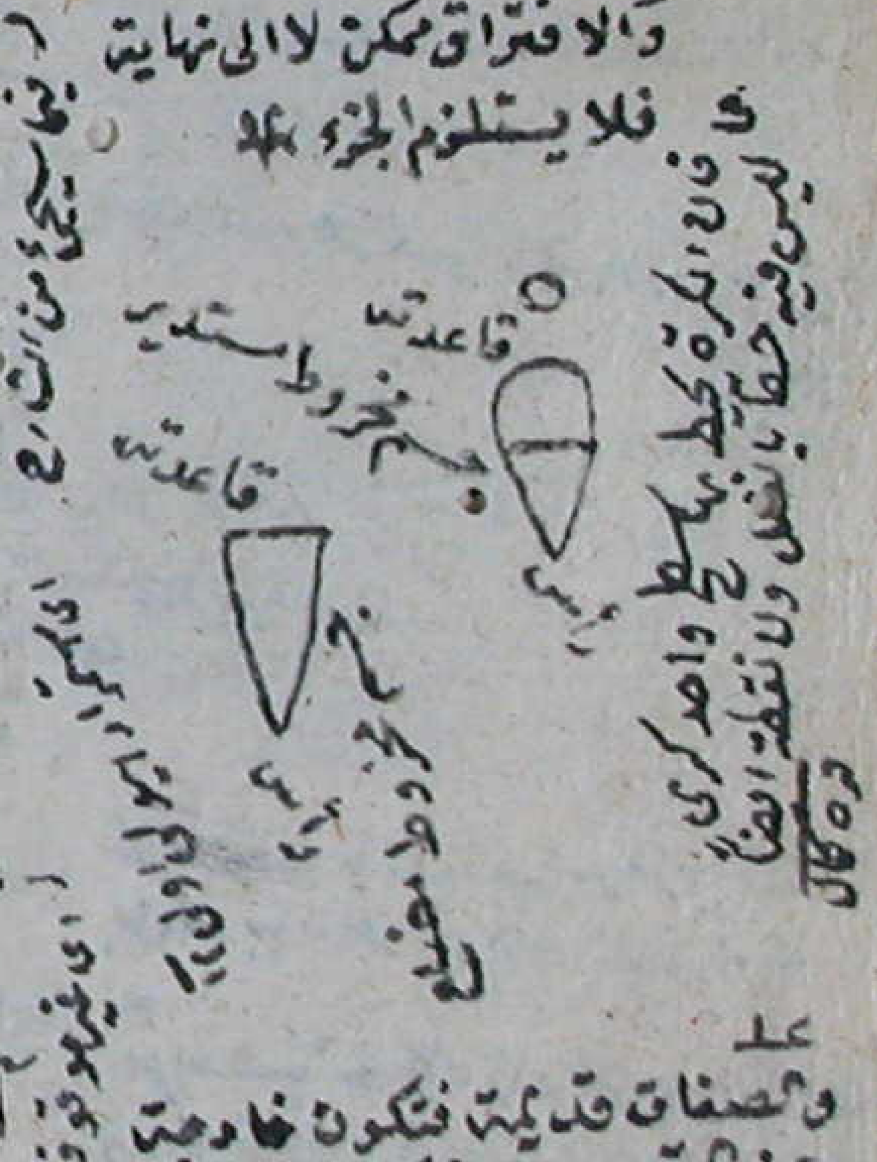
اي من جهة العقل بحيث يحكم العقل بالاستلزام تمام الاقسام ... وتصوره حتى عدم ... قره
دفع حصر ... في الجسم ... من اجزاء العالم اعني ...
الشاملة للموجودات ... المحتملة الوجود
تنبيه خط بالمستقيم ... بل هو بيان للواقع لان اللازم ...
على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو السطح الواحد ... دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية قره كمال

خط مستقيم
خط منحني
خط مستدير

سلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا نم لا يتجزى في الوهم ومراد الش بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية
هو ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن بغير نهاية
اذ لا يقول به قائل فتدبر

سلمنا انه اذا فرضناه متفرقا واحدا لم يمكن متفرقا واحدا لكن بالجملة ثم اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسام

تعلقات علمه تع اكثر من تعلقات قدرته **قوله** الوجه
الثاني حاصل هذا الوجه ان يكون كل ممكن مقدورا
لله تع فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية
في كل متفرق واحد جزء لا يتجزى مرة اخرى لزم قدرة
الله تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن
ما فرضناه متفرقا واحدا وان لم يمكن افتراقه
ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض
الشارح **قوله** على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية
الخط فلا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية
مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة
بلا خط وكذا المركز وفي حشو الابعاد لانه في الاجزاء
فينا فيه استمرار الاولى **قوله** المبني عليها دوام حركة
السموات ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة
غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على
دليل يبتنى عليه **قوله** قيل هو من تمام التعريف وقيل
اما لخذ وجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محل
واما لانها عرض فلا يصح اخراجها **قوله** والاظهر انه ما عدا
الاكوان



اعني وجود جزء غير منقسم
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء

وصفات قديمة فتكون خارجة من القسم وهو ممكن فلا حاجة الى اخراجها بقوله وهو يجدث آه

لا نزاع ان الاعراض المخصوصة لا يحتاج الى اكثر من جوهر
عندنا لانه تعالى قادر على ان يخلقها في الجواهر الفردة
لكن ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح من انه نظام
بحسب الاستقراء الا ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام
ويؤيد ما ذكره في شرح المواقف من انه تعالى لا يتصف بشيء
من الاعراض المخصوصة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي

الاكوان الخ ذكره في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
احدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد
عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او رأي بعض
منهم **قوله** اما الاعراض فبعضها الخ وكذا ان يستدل
بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص
للاشعري **قوله** يكون حادثا بالضرورة اذ القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهي واعترض بجواز ان يكون
تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد
على الوجود فانه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته
للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبل **قوله** والمستند الى الموجب القديم قديم
ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه قلت نبطله ببرهان التطبيق كما سيجيء
نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي
كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال
المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة **قوله**
فان كان مسبوقا لو قيل ان كان مسبوقا يكون آخر في

يعني ليس يحتاج الى جسم
مذهب

وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان

جواب بمنع سنده

وح يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال الشرط العدمي وعند وجوده آه

جزء آخر بحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث

قوله الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال قوله وهو جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود

قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تع في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة نفيها غير تامة كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل

اى على ظ هذين التعريفين من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين من ان ما حدث آه

فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة

حيث قال الشارح في تعريف الحركة وان لم يكن مسبوقا بكون آخر معناه كون اول في حيز آخر معناه في مكان ثان وهو السكون

فهذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر اه

اى كون هذين التعريفين صحيحا ظ

على مذهب الاشعري ان الاكوان وسائر الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجددة واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا قره كمال

هو ممكن قائم بذاته غير متحيز اصلا

تقريره ان وجود مجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد فكان اللازم باطل والملزوم مثله فثبت وجود المجرد ممتنع فلو شاركه يمتاز عنه فيلزم التركيب في ذاته المستلزم للامكان وهو محال

اى بتشخص المجرد بعدمي تجرده

اى سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب في ذاته لانه ممتاز بذاته عن سائر الذوات والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي وجوبه الذاتي فلا اشكال اصلا قره كمال

وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز

عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لا بانه لا دليل عليه قوله حدوث الاعراض اى حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الاخر مدلول قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية حكمها كذلك يوجد في ضمن بعض الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق في المتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء والاصوب ان يجاب اثبات تناهي الحوادث بناء على برهان التطبيق قوله يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم

هاهنا لازم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم

لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد قره كمال

جواب لمقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجابه بانه معلوم بالبديهة قره كمال

الا يرى ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع بكرة لو لم يوجد العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع قطعا قره كمال

اى عدم الدليل عندك لا يفيد يدل على عدم ذلك الشيء الذي لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قره كمال

هذا التفسير لحذف المضاف

كالحركة والسكون

كالاعراض القائمة بالافلاك ومقاديرها والالوان والاضواء وغيرها قره كمال

من طرف الفلاسفة

اى ابتداء حادث

اى يأخذ المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما يأخذ حكم كل جزئي بداية اما حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزئي فهو ان يكون له بداية فالمطلق متصف هاهنا بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين المتجانسين معا ولا استحالة في ذلك قره كماه

22

ان قلت ان الصفة وكذا المجموع الصفة والذات مما
يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد
عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت
وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له
فيبطل الذكر وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده
كلام الشارح **قوله** ما يصلح علما اي علامة ودليلا
على وجه ومبدأ له والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون
مبدأ ومدلولا اذ لا يكون ح من العالم فيلزم التناقض
قوله وقريب من هذا اما يقال الاول طريقة الحدوث
والثاني طريقة الامكان ووجه التقريب ظاهر **قوله** يبطل
من غير افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل اقامة د
ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله
فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال
دون بطلانه اشارة لما قلنا **قوله** وليس كذلك لا يخفى
عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن
السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال

ذلك

ذلك الخارج لابد ان يكون علة للبعض وذلك البعض
طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا على بطلان الدور ايضا بان يقال
مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان
او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور
قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان السابق
يبطل السلسلة في جانب العلل فقط وهي لا تكون الا مجتمعة
وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة
والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا
لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره
بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها في زمان واخرى
اقل او اكثر في اخر وقد تحدث احاد منها في ازمنة مترتبة
فلا ينطبق بمجرد اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق
الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة
ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي
الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس **قوله**

فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل
الحركات الفلكية **قوله** فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن
لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا
فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا
لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون
متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى
علم الله تعالى التامل فان مراتب الاعداد الغير متناهية داخلة
تحت علمه التامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة
له تعالى فتامل **قوله** فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة
خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا **قوله**
وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد توضيحه ان التناهي ونقيضه
فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية **قوله** يعني ان صانع العالم الخ اشارة الى
دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا
يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود

لا في

قال الحكماء ان الوجود الذهني موجود عن صفات الشكليات *

فنتعيم الى عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه حد آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا ابدا ست

منه وهذا الاشكال تعميم الوجود في كلام الشارح من الوجود الخارجي والذهني *

اي بيان عدم ورود النقض *

سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه في الاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا

24

لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى
قل هو الله احد فتامل **قوله** ولو امكن الالهان اي صانعان
قادران على الكمال بالفعل فلا يرد احتمال ان يكون احدهما او كليهما
صانعا وقادرا والاخر خلافه فنقول في تقرير المدعي ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل
تامل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة
التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون
الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته
والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيره مشكل وههنا بحث
الاول النقض بانه لو فرض مطلق ارادة الله تعالى باعدام
ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات
والارادة وهو محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف
المعلول عن علته التامة هذا خلف الثاني الحل وهو ان
عدم القدرة بناء على ان الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه والجواب
انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا نم

اي لا يكون معطلا او موجبا او ناقصا ست

اي اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال ست

فانه يدل على ان المدعي نفي تعدد الواجب والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلق ست

على هذا بيان انه لو كان الايجاب نقصا فيلزم قدم صفاته قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب ست

اي لو امكن الالهان لا مكن آه

بالنظر الى تعلق الارادة لا بالنظر الى تعلق ما اوجبه ذاته *

اي نقض تفصيلي

اي عجز ست

وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الا لا فرعليه لا يكون

عطف على قوله لو يكفي مجالا

لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة ست

اي لا يجري بعجز اه

اي تعلق ارادة الالهين معا ونقول لا يمكن التمانع بالارادة وان لم يمكن تحققها حركة زيد وسكونه في زمان واحد ست

لان المفروض ان التعلقين معا فيكون كل واحد من التعلقين حاصلا قبل عروض الامتناع فيكون كل واحد منهما بالممكن الصرف اي الخالي العاري عن الامتناع بالغير فافهم

الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف **قوله**
اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين
المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز
ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع في محل
التضاد فلا كفاية في نفيه **قوله** امارة الحدوث والامكان
اي دليلهما اذ يلزم الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع
القطعي وان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يكون
المعتزلة يعجزون الله لقولهم بان طاعة الفاسق مراده ولا تحصل قلنا
العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون
بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل
ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك **قوله** وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابدا وهذا الجواب مبني على
ان الظاهر المتبادر عدم التكوين بالفعل بمعنى قوله على الخ لا يمكن
ان لا يبتني على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء
اللازم على اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد
عدم التكوين فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء
والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما

والكل

والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة
واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح
ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع العرضي فيرد منع الملازمة لان
وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فيمكن اختيار
وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على
وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاد
وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر
او يفوض بارادته تكوين الامور الى الاخر ولا استحالة فيه
والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد
الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما
آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية
اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع
فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما تاما
لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس
كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية
على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا

بينهما ضرورة كون كل منهما قادرًا تامًا وكفى بمصحح مقدوريتهما اعني امكان المصنوع لكرح امكان التمانع محال لاستلزامه المحال تت

ای قطعا عن ان يكون موجوداً لان وجوده فرع امكانه تكونه حادثاً تت

وقطعا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمح لان امكان المانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمح **قوله** ومنع انتفاء اللازم ابد بالامكان لو اريد باللازم عدم التكوين بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد **قوله** ولا يفيد الا الدلالة الخ فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقترنين لكن تعليل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني **قوله** من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها **قوله** لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين قدماء المتكلم يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الاعانة والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مومن مسلم وبالعكس **قوله** لكل منهما مفهوما على حدة **قوله** نصرح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله **قوله**

ای عدم تعدد الصانع تت

ای مع القول ان ارادة عدم التكون من الفاعل خلاف الظ فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده مع وجود العلة التامة تت

ای عدم تعدد الصانع ٢١

ای اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا تت

كما هو الحق من غير دلالة على تعيين زمان تت لان مفهوم الواجب ما يكون وجوده من ذاته لا من غيره ومفهوم القديم هو الموجود الذي لا ابتداء له

ای في الصدق دون الاتحاد في المفهوم تت

بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر تت

ای تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر اخر وحاصله انه تعالى موجب في صفاته فلا يلزم كونه محلا للحوادث تت

26

يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء الخ يدل الخ

ای بان الصفات واجبة بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا قره كال

نعني

اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وهذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليس كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات **قوله** باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة والاعراض فبقاؤها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد عليه ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه وان اراد بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما يجيء في التكوين فلم لا يجوز تفسيره بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها **قوله** بان محدث العالم على هذا النمط يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان حدوثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا فضل لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له

لتقدم كونها محدثة تت

يعني ان الصفة ليست مما هو قديم بالذات

على قوله باقية بالبقاء والصفات نفسها تت فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان ثان

بحسب المفهوم تت يعني انه ليس في الخارج امر زائد على الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري

ای بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس

متعلق بقوله فلا يرد وفيه اشارة الى الوسط المختار

ای هذا الجواب

يعني ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم اذا لم يقتصر الاقتصاد اه قره كال

لان اثر موجب القديم لا يكون حادثا تت

اذ الامر ههنا تام من غير احتياج الى امر آخر ونفعها في نفسها مع ان ذاته تعالى وصفاته واجبة لذاته وهو الحق

مدخل في بديهة العقل والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشرح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تامل **قوله** وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع **قوله** كما في اوصافه الباري تعالى فانه لا يعني لان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض **قوله** وان انتفاء الاجسام بهذا ارد اجمالي بدليلهم وحاصله انما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا **قوله** وارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وعينه زائد على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم **قوله** وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لانه ان الاذن بالشيء اذن بلوازمه ولازمه كيف لا وقد يكونان

اي كيف لا يكون غير مسلم

موهمين

فحصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه *

اذ يصح اطلاق العالم عليه تعالى لورود الشرع عليه ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن الشرع على الاطلاق قره كمال

موهمين للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفا **قوله** وباعتبار الحلاله اليه متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الحلال ما منه التركيب بخلاف التبعيض **قوله** لان معنى ما هو اي من اي جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب **قوله** والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد له نوعان المقابل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة **قوله** فيلزم قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين **قوله** فيكون محلا للحوادث

والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح واما اذا قصد ذلك فهو كفر قره كمال

فيكون مفهوماهما متغايرين ولا يكونان مترادفين *

وهو ان يقال ما الانسان اي هو اي حقيقته وهو ان يقال ما زيد اي هو اي شيء على وصف هو من الاوصاف قره كمال

متصف به عند المتكلمين *

قول وان لم يلزم التركيب لكن يلزم ايهام التركيب *

احدهما البعد الموجود القائم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي وثانيهما البعد الموجود المجرد عن المادة القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المفطور

لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين **قوله** اما ان يساوي او يزيد او ينقص
هذا الترديد لانها بالبطلان على جميع التقادير والاولى
يتصور زيادة الشيء على جزئه ونقصانه عنه في جميع المذاهب
ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والامتداد ان يتساوي
الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي ح لكن الكلام في لزوم التناهي
قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار المبنية بين
الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها
قوله اما ان تتصف بصفات الكمال الخ وجه ضعفه ان
صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد
موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات
الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب
واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج
الملائكة والروح وقوله عم ان الله تعالى خلق ادم
على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم **قوله** او يأول
تأويلات بان يقال المراد بالعروج الى موضع يتقرب اليه

بطاعته

كما صح منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر تت

اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون اللام للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة اليها تت لا مطلق القدرة والعلم مثلا

توجيه آخر لاثبات الملازمة الممنوعة يعني انه صفات الكمال آه تت

مثال للنص الظاهر في الجارحة والمكان

28

بطاعته ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة ونحوهما
ومعنى اليد القدرة **قوله** وقد صرح بان المماثلة الخ يرد
ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه
اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في
المماثلة والتوفيق ما سيجيء **قوله** نقص وافتقار الى مخصص
من قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية
يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل التعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة **قوله** لا يعلم الجزئيات
اي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كليتها كعلم المنجم
بان في ساعة كذا خسوفا وهذا العلم يستمر [illegible] قبل الوقوع
وبعده **قوله** ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب
الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول
المنافي للايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
متفق عليها بين الفريقين لان الفلاسفة يجعلون مشيئة
الله للفعل لازمة له تعالى **قوله** وتدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها
والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها **قوله** وان صدق

اي لا يماثل علم الله علم الخلق ط

كما نقول في الشرح ان زيدا يماثل عمرا في الفقه اذا كان يساويه فيه محرره

وجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة تت

كما عرفت فيما سبق من ان القدرة لا يتعلق بالممتنعات بل يتعلق بالممكنات محرره

يعني ان للقدرة معنيان الاول هو القدرة بمعنى صحة الفعل ط

هذا معنى عند المتكلمين

هذا معنى عند الحكماء

يصدر منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس يصح منها الا وانها لان تعالى قدرة كامل

المشتق على الشيء يقتضي الخ ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان
اراد اقتضاء ثبوته لموضوعه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك
غرضهم وقد فرعوا عليه الادلة بناء على امتناع قيام الحوادث
الموجودة بذات الله تعالى **قوله** انه عالم لا علم له
وقادر لا قدرة له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم
صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له تعالى عالمية لانها
ليست صفة حقيقية عندهم ايضا وكذا قولهم عالم بالذات
وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة **قوله** ودل صدور
الافعال المتقنة على وجود علمه فيه تأمل
هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية
وقد قال صاحب المواقف لا يثبت في غير الاضافة **قوله**
ويلزمكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين
هو الخ وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس
وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم
في شأنه تع قائم بذاته لانه عين ذاته **قوله** اشار الى
الجواب بقوله اعالم بقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفي
المغايرة

حتى يثبت كون الصفات موجودة

اي يابى عن ان يكون المراد ما ذكره اثباتهم العالمية لذاته تعالى

بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يمتاز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيرجع الى مذهب المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما

يجوز ان يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها غير قائم به بل بغيره بان يقولوا مقولا بالتشكيك قره كال

المغايرة بين الذات وبين الصفات بعضها مع بعض
والمص قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع
التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست
متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات
ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب
قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولك ان تحمل
كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور ولان
المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعا وانما حمله الشارح على ما ذكر لشهرته فيما
بين القوم **قوله** لكن لزمهم ذلك قيل عليه اللزوم غير
الالتزام والكفر الاباء الالتزام وجوابه ان لزوم الكفر
المعلوم كفر ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر
ولا يعلم فليس بكافر ولا شك ان اللزوم الذاتية للاشتقاق
من اجلى البديهيات على انه قوله تع وما من اله الا اله و
بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
وايضا يترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان

لا اقتصر في الجواب على نفي المغايرة بين الذات والصفات فحيث قال ولا غيره قره كال

فيكون من نفي التغاير نفي التعدد لانه فرع عليه تحرره

اذ لو كان الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا مدخل له في الجواب قره كال

اي غير الله وان كان يلزم التعدد

ولا ينافي التوحيد لان منافي له

اي لا اشتقاق العلم مثلا الى بدل عيسى ع م فالجواب الاول على تفسير الالهة بالصفة والجواب الثاني على تفسيرها بالذات

متعلق بشاهد يدل على انهم يقولون بتعدد الالهة وذلك لان الاله معناه معبود بالحق فهم يقولون بتعدد المعبود بالحق فهذا قول بالذوات الثلاث المستحقة للعبادة فقد كفروا كال

حصر العلية في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح
انما تشير الى الاول **قوله** هي الوجود والحيوة والعلم
من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس تلك الصفات
وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم فارادوا
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه
بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه
قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة والا فواحد للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد الخ العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال
في الواحد فلا يكون عددا فلذا فسروه بما هو نصف مجموع
حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون
اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب
او على التغليب **قوله** مع ان البعض جزء من البعض يرد
عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتالف الا من
الوحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات
لا خمسان واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات **قوله**
فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي

القائم

يعني ان كفرهم كان بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر المعلوم قال

اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال تكن لزمهم ذلك منهم

بخلاف ما قال اهل السنة انه تعالى لا جوهر ولا عرض كما سبق

فيكون عين ذاته تخصيص الوحدة بقرينة قوله والا فواحد

اعني الذات والوجود والعلم والحيوة

اي جعلت مع الواحد من مراتب العدد

بمنع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم هو الازلي اه

30

القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلق
ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين **قوله** واما في نفسها
فهي ممكنة قد سبق ما فيه من انه مخالف لما اشتهر بينهم
من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم **قوله** والكرامية
الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام
وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريق المذكور غير ظاهر
قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ فلو انتفا
في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة
واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه واللازم
ان لا تغاير نوبه **قوله** اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان
بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين
كذا قيل لكن يرد الهان المفروضان نقضا فليتامل **قوله**
والعدم على الازلي مح لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز
ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
غير كاف كما عرفت **قوله** فعدمها عدمه ووجودها وجوده
هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف
الموجودين والعدمين مبني على ان الاستلزام بين العدمين بحكم

فان قلت القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات وبالزمان

وقد عرفت فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سوى الله فهو حادث وان صفاته ليست ما سواه وغيره عندهم واتفاق ... سوى الله حادث لانه اثر المختار والاثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار

اي في قولنا غير زيد

اي ينفك كل واحد منهما عن الاخر بحسب الحيز والعلم ينفك عن الاخر بحسب الوجود فلا يخرجان عن تعريف الغيرين

بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه

بان لا يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر

ولعل ما ذكروه ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجود الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات الاجزاء

فان وجود العشرة متلازمين وجود اجزاء ووجوداتها احاد العشرة وليس العشرة لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان عدم العشرة قد يكون بعدم احاد العشرة وهو ظاهر وليس يصح في الثاني وقد يكون بعدم ذلك الواحد فقط

ع وجه عدم صحته ورود النقض عليه بالصفات المحدثة ... اذ يصح ان يقال ما في الدار غير زيد مع انه ... وعلم محدث قره كال

سنذكره قوله بخلاف الصفات المحدثة للذات
وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا فقه
يتصف في الدار بالصفات المحدثة قوله انتقض بالعالم
مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك
في الوجود او في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز
ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة
تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن
انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا جواز الانفكاك
جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما به
والعالم غير قائم ولا متقوم به ولا يجوز ان لا يتقوم العرض
بالمحل بان يتعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت
اليه في التعريفات ولا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه
من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص كانه
تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة قوله
وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها

ومرادهم

ط فيه بحث لان قوله او في الحيز غير مذكور في تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يذكره الشارح في توجيهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع قره كال

اذ يمكن وجوده مع عدم العالم تتم

ك ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا لمحله

ط يعني ان جواز وجود ذاته تعالى بدون الصفات وان كان ممكنا بنظر الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان ذاته مانع عن الانفكاك لكونها موجبا لها هذا قره كال

ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع اصلا
فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي قوله لا يستقيم في العرض
مع المحل اي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين
ليسا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور
هذا العرض بدون هذا المحل قوله وكالعلة مع المعلول
يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور
مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد قوله
والتغاير بحسب المفهوم لتعيد يرد عليه ان مجرد التغاير
بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال
الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان
الناطق ناطق لما سبق في اول الكتاب قوله وان تكون
العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية
وانه تصحيف فضل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل
تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة
قوله ولا يخفى ما فيه لان كون الشي من الشي وعدم
بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشي للشي لا تقتضي
مغايرته لكل من اجزائه قوله تنكشف المعلومات عند

ط الموجودين في الخارج تتم

ي يعني ان معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات

اي يتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا او يكون تقديره هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة بدونه قره كال

ك يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لا تقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه قره كال

اي العينية حتى يلزم من مغايرة كل شي له مغايرته لنفسه تتم

فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لما يعد ذي له مغايرته لنفسه تتم

تعلقها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل
بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل
قوله تؤثر في المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل
واما الوجود بالفعل وهو اثر التكوين عند القائلين به
في تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقها
قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود
المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الاخرين **قوله** وهي
بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف او على عدم
على الله القوي العزيز **قوله** والسمع والبصر هما صفتان
غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات
والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف
التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث
المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد
ان تعلق العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق
واللمس

ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع الممكنات بل العلم من الامور الازلية ... بل على جزئي كلي يتعلق بالامور الكلية المتجددة

ذهب المتكلمون كلهم الى انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ... تؤثر آه هو صفة تجعل المقدورات بحيث يصح وجودها من الصانع تعالى قره كمال

وذلك لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فتكون ازلية وهذه الصحة الازلية هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة ازلية قره كمال

وهو فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة

والذي يكون بعد سماعنا ...

لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما

اي من تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل حصول المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان يلزمه ان يقول آه قره كمال

اي باثبات الصفتين المتغايرتين للعلم

في ذاته تعالى بان يقول العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات قره كمال

اي فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى

وصفاته تعالى متناهية

واللمس ايضا فلا تنحصر الصفات في السبع **قوله** تحدث لها
تعلقات حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول
بالتكوين كما مر انفا **قوله** توجب تخصيص احد المقدورين
عند تعلقها واعترض بانه ان تساوي نسبة الارادة
الى التعلقين يحتاج الى مخصص اخر فيتسلسل والا يلزم
الايجاب لا نقول الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك
فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام
في وجود تلك الصفة لاستلزام الترجيح بلا مرجح **قوله**
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصوري
عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي
بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة
وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي
لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله
تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع الوقوع ولا يخلص
الا بيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه
قوله انه ليس بمكره ولا ساه فان قلت يلزمه كون الجماد
مريدا قلت هذا التفسير لارادة الواجب لا جميع الارادات

يعني ان هذه الصفة ... انما يكون ارادة

اي ان هذا المسلوب متحقق في الجماد

ويجيء ان المختار عند ابن حجر والمحققين نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة ...

اي تعلق الفعل والترك

جواب عن الاعتراض

والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام

اي وان لم يتساو نسبته آه بل كان احد التعلقين فقط مقتضى ذات الارادة

اي فيلزم ان يكون الباري موجبا بالذات قره كمال

اي توجيح احد الامرين من غير مرجح

فيجيب بان اللازم هو ترجيح احدهما اي ايجاده من غير سبب بل هو ممتنع

فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ

الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض

يعني يرد ان يقال لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا

وقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل صلاحا وعلما بانه من مصلحة

هذا سؤال وارد على تقدير ان يكون الارادة صفة في الحي

بل كل موجود فهو اما مشتمل على المصلحة او على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم التخصيص المذكور قره كمال

13

اذ ليس لهم ان يقولوا الاثم انه تعالى لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء فان معنى مشيئته تعالى عندهم هو امره وما يلزم من وقوع امره بشيء وقوع ذلك الشيء المامور به نعم لو شاء الله شيئا مشيئة قسر والجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشيئة في ايمان الكافر ونحوه ممنوع قره كمال

اي ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالنقل عصام

نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب قوله ولو سلنا لو قوع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق **قوله** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر بالضرورة على انه لا يتم في شانه تع وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يراد المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبير عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ مغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عنده وضد الاخبار ثم انه قد يتصدى فيجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلم فتدبر

اي مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا

والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجار من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان يقول ان فعله يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل قره كمال

في مطالبة الخصم يطلب فيها اليقين

[illegible]

اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والتكذيب عصام

فيكون مغايرا للتصور وما اخبر به عين ذلك المعنى

اي النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له اه

فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا

وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وكلامه في شرح العقايد يدل على ان ثبوت كلامه تعالى موقوف على ثبوت الشرع وبين كلاميه تناف

وهو غير العلم الى قوله وعدم امتثاله للاوامر قره كمال

وهو الامر اللغوي في قولهم امر كذا واللغوي هو ما يراد لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل وهو مراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو الكلام النفسي

فتدبر والله الموفق **قوله** لمن امر عبده الخ فانه يامره مرة ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة **قوله** والدليل على ثبوت صفة الكلام اي التي يثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا **قوله** هو الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع يلزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من التمحل فتامل **قوله** من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم قيامه يستلزم قيام الكلام وهو الظ والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ ويأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظ واللغة **قوله** ومع ذلك هو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقايلون

يعني ان من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه يامر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره قره كمال

تعبير عن الحالة الذهنية لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المامور

اعني التكلم بذاته تعالى قائم لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام ويحتاج

في غيره اعني اللوح المحفوظ او جبريل فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل

فمعنى قولهم انه متكلم هو انه موجد للكلام لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال انه اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر قره كمال

بحدوثه قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة
والجواب الحق ان عدم وجوده بدونه انما هو بحسب التعلقات
الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له
كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث
بانه وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب
بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية
يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها قوله لانا نعلم اختلاف هذه
المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام
لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم
يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه [illegible] من
حيث هو كاتب قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد ولو سلم فجعل الامر راجعا الى الاخر ليس اولى
من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل
قوله كما اذا قدر الرجل ابنا اعترض عليه بان فيه عزما
على الطلب واما حقيقته فلا شك في كونها سفها لانتفاء
يلزم منه ان لا يامر النبي عم بشيء اصلا فانه قطعي البطلان
لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الاول

للمعدوم

بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ونهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص

قوله واعترض اه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية

فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث تش

حيث هي لو ان كلامه صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد ويجب تعلقاته حادثة يجب حدوث المتعلقات

اي بدون كل من الامر والنهي والخبر وفي بعض النسخ بدونها

حقيقة غير متكثرة بالذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات تش

سواء كان تعلقاتها ازلية او متجددة قره كمال

لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في المواقف تش

للمعدوم قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ فان القران شايع
الاستعمال في اللفظ وكلام الله بالعكس وايضا فيه تنبيه
على الترادف قوله وانت خبير بان المتحرك الخ يعني
ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي
فلا ضرورة في العدول قوله والا لصح اتصاف الباري
يريد به الصحة بحسب اللغة قوله يريد به الالفاظ المنطوقة يرد
عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب الملخص والمفصل
انه لما تمسك المعتزلة بان القران مكتوب محفوظ
فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة
مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى
بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القران بالاشتراك
او المجاز على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى
فتامل قوله خص باسم الكليم وقال بعضهم خص به
لسماع من جميع الجهات على خلاف المعتاد قوله انما هو
باعتبار ردا لانه قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه
منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه و
ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه

المفرد والمؤلف من الاصوات والحروف عند اهل العربية واهل العرف العام وعند القراء والفقهاء والكلام جميعا

اي اطلاق لفظ الكلام انه شايع في الكلام النفسي فقط كان

لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما نقل

بجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا

وقد اجيب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخير الوضع حتى يكون منقولا وفيه اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه **قوله** اسم للمنتظم والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بلا مثلة وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبريل وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص **قوله** ليس بمرتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق بين قيام ملع ولمع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء **قوله** ويفسر باخرج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدا الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبداها **قوله** يمتنع قيام الحوادث

لكن المراد مبدؤها ومبدؤه صفة محضة قره كمال

وتقرير ذلك ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعا اجماليا ومثاله لفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطبة المعين ويجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوص تلك الافراد قره كمال

لان تاخير الوضع ثاني معتبر في المنقول عنها وهو مقتضى النقل

اي في الجواب المذكور

اي فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف قره كمال

لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء

لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه بل لعمومه

هذا اللزوم ممنوع فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوعه القائم بذاته تعالى كما هو حال سائر الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة

الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج

من قبيل ذكر المصدر ويراد به الحاصل

من الايجاد والاحداث والابداع وغيره

بذاته

بذاته يرد عليه ان يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد عا سبق اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له **قوله** لجاز اطلاق كل ما يتقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه **قوله** فاما ان يكون آخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور يجوز ان يكون التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تع اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** ومبنى هذه الادلة كانه اراد ما عدا الدليل الثاني وبنى الامر على التغليب **قوله** ولا دلالة على كونه صفة اخرى وخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى النفس

يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد في الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر قره كمال

لا شك ان العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدورها عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح المواقف

الدليل الاول والرابع في الشرح

اي في وجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه قره كمال

اي في الوجه الاول وان تعرض له في الرابع توسيعا لدائرته قره كمال

اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم الايهام ما لا يجوز في شانه تعالى حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على اليه السواد وذلك لايهام كونه تعالى فاتحج جسما تعالى عن ذلك قره كمال

حتى لا يلزم التسلسل

في بحث صفة البقاء قره كمال

اي الشارح حيث قال باقية ببقاء هو صفة

ولا يخفى عليك ان ذلك التكوين من قبيل الصفات الممكنات ولا شك ان كل ممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه بدون رجحانه على الاخر

لا نزاع في ان الباري لابد له من خصوصية على كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكن لا يلزم ان تكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى ايجاده العالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تعالى بالنسبة الى ايجابه للقدرة والارادة وسائر صفاته الحقيقية فالحق ما ذكره الشارح من قوله ولا دليل على كونه آه قره كمال

القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى **قوله**
والمكون حادث لحدوث التعلق او لكون التعلق
الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب
بالمتن **قوله** وما نفاذا اي في جواب سند لا للقائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعترض
على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله
ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء
لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا ترى انه ردد وجود العالم
بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز
ان يكون الجواب لترا ميا **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل
ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية والقديم خلافه **قوله**
وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب
وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع
انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين
غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا

فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا

لا سند للخصم ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر

وذلك لان التكوين موجود في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فثبت الانفكاك فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا قره كمال

لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكون بل هو محل النزاع فيلزم هذا البعض مصادرة في جوابه اي حين كون التكوين اضافة قره كمال

لان صحة الانفكاك موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين

على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض
مع المحل والصفة المحدثة مع الذات **قوله** لان الفعل مغاير
المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم
لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل
ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي
فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد
بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا
وقد عرفت انما جواب لتسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر
قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين
والايجاد **قوله** اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى ادوم
منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي بان لا يلاحظ
لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه
قديم بدون التكوين **قوله** دليلا على كون صانع قادر
مختارا وذلك لحكم الضرورة لمن توهم توقف هذا الدليل
على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل
فقد خفي عليه الضرورة بانا نعلم قد ينافيه باحتمال الواسطة

دتكوين الشيء وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليس مجعولة يلزم ان يكون ذلك الشيء قديما مستغنيا في تكوينه والايجاد والخلق الذي هو نفسه قره كمال

بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجادا للمكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات قره كمال

اي ولو سلم ان التكوين غير الفعل يكون الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول كمال
اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل كما كان غير المفعول قره كمال

يعني ان الشارح لما قال ان الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين عين المكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح يكون الزاما على القائلين بالعينية

تغلي هذا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبدأ التكوين وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد قره كمال

مطلب
الارادة صفة ازلية
المتوهم صلاح الدين

اي يحتمل ان يصدر عن الباري بطريق الايجاب وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة

اي على ذلك عتوهم

على وجه لا اوفق للاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون الباري فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث سوى الله يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان الباري موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة او مجتمعة قره كمال

اي صحة الانفكاك في مكون
اي كما كان التكوين على تقدير كونه صفة يوجد بدون مكون قره كمال

ك ولو كان المصدر للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظاهر كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم فعلى التقديرين لمحل النزاع هو رؤية الله بحاسة البصر وهو ان ينكشف لعباده انكشافا كقمر ليلة البدر قره كمال

قوله بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة للمرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي قوله بمعنى ان العقل اذا خلي الخ هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به قوله ضرورة انا نفرق بالبصر الخ يرد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا قوله اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية المعدوم قلت لا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدوم قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن قوله والامكان عن عدم ضرورة الوجود الخ وايضا لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة اثبات

ط فعلى هذا يكون الرؤية بمعنى كونه تعالى مرئيا قره كمال

ع يعني ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل بجواز رؤية الله جوازا في نفس الامر قره كمال

يعني بشق الثاني اختير حاصله ان ذلك الشيء فيه مرئي من المرئيات وذلك المرئي يكون تارة ذاتا موصوفا وتارة يكون عوارضه كما في هذه المادة

اي كون الشخص مرئيا

ط ويمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قائل برؤيتهما ايضا كمال

في اثباتها اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين سن

ع لمانع ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصالة وفي العرض بالتبع فكل منهما يكونان في الجوهر بمعنى وفي العرض بمعنى اخر فلم يوجد له معنى مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه مطلوب وهو صحة رؤية الواجب قره كمال

ط بل لا يرد بها نفع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية ونحوهما متعلقا للرؤية كون الواجب متعلقا للرؤية لانه تعالى من افراد الماهية والمعلومية ونحوهما من الامور العامة والمفروض ان كل واحد منها متعلق للرؤية وقابل لها فكذا الواجب تعالى قره كمال

وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الوجود كما اشير اليه انفا وقد عرفت انفا وجه اندفاعه فتذكر

اي علة صحة الرؤية

ط وهو صحة رؤيته تعالى وذلك لجواز ان يكون الحدوث والامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة الرؤية قره كمال

التي هي المكان والجوهر والعرض والجسم والقرب والبعد

لا مدخل للعدم في العلية لان العلة لابد ان تكون مؤثرة موجودة وكل مؤثرة تكون لها تاثير الذي هو صفة اثبات العلية ينتج ان العلة لابد لها تاثير الذي هو صفة اثبات العلية فثبت ان لا مدخل للعدم في العلية

37

فلا يتصف به القديم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه انه لا يمتنع الشرطية فلا يتم المقصود ويتوقف امتناعه اي امتناع الرؤية فان امتناع الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم الخ جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ يرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا بد ان يدرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قوله اما يدرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف تتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول لانعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه

اعني رؤية الله

اعني استقرار الجبل

ع وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق الرؤية ولا عبرة به

ك اعني صحة الرؤية بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية سن

بين الجوهر والعرض بحسب الواقع سن

ط بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك لانا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط والعرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤية الله قره كمال

فلا يصح رؤية الواجب سن

ط هذا الرد هو ما ذكره السيد الشريف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما لا نفس مفهوم فانه من المعقولات الثانية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض ثم انه تعالى منزه عن الجسمية والعرضية فلا يلزم كونها متعلقا بالرؤية قره كمال

والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية ولا ينزك في بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه وينا جيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهوية الخاصة والخطاب لا يقتضي العلم الا بوجه كلي لمخاطب

قوله ان كانوا مومنين الخ ذوي انه موسى اختار سبعين رجلا من خيار المومنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا

قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والا تخالف لتام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

قوله كالمعدوم ولا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لا شتماله على معدان كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها متصفة

بسمات

38

بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى

قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي

قوله بل الوسائل ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم يعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال لم لا يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم

قوله اي عملكم على [redacted] ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة لمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول بعض مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما الموصولة فهي عامة وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا

قوله افمن يخلق كمن لا يخلق الآية قد يوجه بالخلق على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في هذا المقام

الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس وجود الفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والقصود يكفي المحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة الوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي فلا اشكال

اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى

يعني ان كل واحد من خلق الفعل الاختياري يقتضي الوجود بالقصد

فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده

اي بما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري اندفع ما آه

وهو اشارة الى ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى

كان فوقهم فرقتان المومنون والكافرون ذكر في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا اثنى عشر الفا انتهى كلامه قره كال

اي فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مومنين آه لان الترديد انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد لكن لا تردد في كفرهم على ما عرفت

حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية كلنبوي

فمعنى قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا قره كال

فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة

وهو الرؤية المشروطة بكون المرئي في جهة ومكان ومقابلة آه

قوله ليبطل قاعدة المتكلمين وهي ان المكلف به امر اختياري

قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال السنة يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما كما لا يسأل عن لميته

خلق الاحراق عقيب مساس النار قوله اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تع كن فان الله تع اجرى عادته فيما اذا اراد على ان نقول له كن فيكون قوله وهو عبارة عن الفعل الى آخره ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به تؤدي ههنا الى التكرار قوله والرضى اعاجيب بالبقية لا معنى الرضى بصفة من صفات الله تع بل المراد هو الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضى القلب بفعل الله تع بتعلق

يشترط فيها التأثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء بحسنه ويذم بقبحه وسلامته عن الآفة وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف

يعني لان الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب ممنوعة لجواز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية

يعني ان مدح العبد والذم كان باعتبار المحلية فيكون عبد الحمد ... والمذموم محلا للمدح والذم فصار الحمد ... والمذموم محلا لله

لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط الخ

اي كما لا يصح ان يقال خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم يجعل عقيب مماسة الماء فكذا ههنا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يفعلها ابتداء او لم يعكس فيهما كذا في شرح المواقف

اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات

القائمة بذاته تعالى كالعلم والحيوة

متعلق بقوله عليه لان عليه ...

اي الى زيادة التكرار فان حاصل التكرار حاصل بقوله ومشيته

ذكر في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر فلو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اعني بقوله من حيث الذات الاستحسان الكفر وعدم الاستقباح له اذ كان الرضاء بالكفر مع استحسانه له وعدم استقباحه له يكفر

صفة ايضا مما لا ستره في صحته ثم ان الرضى بما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل قوله حكى عن عمرو بن عبيد قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لانهم من الارادة الغير الجبرية الا الرضى وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خارج عن التحصيل اذ الرضى عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف مخلف عن تعلق الارادة نقص فلا يجوز في حقه تعالى قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تع فقط بلا قدرة

لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا هو مراد من قال لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى

كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلف عن المرضي نقص وشناعة

اي لا من حيث استحسانه وعدم استقباحه وليس كذلك بل من حيث كون المتعلق متعلقا للرضاء فهو ليس بكفر

اذا الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء وهو ان الرضاء يجب بالمقتضي من حيث كونه مقتضيا لا من حيث ذاته

في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفيد

لعدم دلالته على العجز بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى

جواب عن قوله ليس بشيء

حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد

من غير تقييد بعدم الاعتراض

فلا يلزم من القول تخلف عن المرضي تخلف المراد من الارادة

وفي بعض النسخ في موضع تخلف وقع لفظ المراد والله اعلم

قوله وقد لا يجامعه فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته وكان موافقا للرضا ثم ايضا وتعلق الامر يوجد بدون الرضاء في كفر الكافر وفسق الفاسق و والرضاء يوجد بدون تعلق الارادة في ترك المباح

كما في لطم اليتيم تاديباً وايذاءً فذات اللطم بقدرة الله وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد

من العبد اصلاً وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على تؤثر قدرة العبد في وصفه بان تجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري وتحا ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب لان بعض الادلة لا تجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر **قوله** لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب عليه استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضاً على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل **قوله** فان قيل بعد تعميم ارادة الله الخ هذا بيان الجبر وعدم

التمكن

هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها قره كمال

قالوا افعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قره كمال

اي الافعال هي الواقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة الله خلقها الله في العبد

وهو استاذ امام الغزالي سمي به لكونه اماما في المسجد الحرام وفي المدينة منه

المختلفتين لان قدرة الله مخالف لقدرة العبد

اي استاذ ابو اسحاق الاسفرائني وهو شيخ اهل السنة

ابو بكر الباقلاني قره كمال

اي في قوله وللعباد افعال اه لا يصدق الا على المذهبين اي الاستاذ والاشاعرة

ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما ارادوا من بني ادم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قره كمال

وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله

وهو قوله الثواب والعقاب تصرف له تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن علتها قره كمال

كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف

بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد التكليف

فيخلقه الله عقيبه عادة وباختياره لك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية او يصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما هذا ماخوذ من شرح المواقف قره كمال

فيؤيده ما في شرح المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الموجود فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازلياً انتهى ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا تتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود قره كمال

40

التمكن بالنسبة الى كل ممكن والسؤال السابق وهو قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب الثاني ههنا ما لم يفصل هناك **قوله** فيجب والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذلك ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود تجب والا امتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم **قوله** فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا قد تمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة الازلية اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل فتامل **قوله** يحقق الاختيار فلا يكون فعل العبد

اي في ذلك المقام الذي سبق في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً اه تحريره

قال في شرح الموقف ما علم الله عدمه من افعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب علمه جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عنه والا لجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد فانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع قره كمال

يعني اعترض الخيالي على الشارح رحمه الله

يعني ان كان مراده من التعميم بالنسبة الى الموجودات فمسلم وان كان مطلقا لا للزوم الاعدام الازلية حادثا تقرير

وان لم يتعلق اه فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم نقل عنه

اي وجوده

عدم المعلول

اي ارادة الله بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم اذا تعلقت اه بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن قره كمال

اعلم ان هذا المنع مبني على عموم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان منشائه هو اختيار العبد ومورده هو علم الله وارادته فحاصل السؤال هو ان علم الله وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة فيكون فعل العبد واجبا ووجوده لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا شك ان وجوبا لوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره لا مناف له وكذا الامتناع لترك العبد باختياره محقق لاختياره لا مناف له قره كمال

ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة اذا تفرعت اه وتابعة له والعلم تابع للمعلوم اعني صدور عن العبد بالاختيار فالارادة الازلية ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل

الجبرية اثنان متوسطة يثبت للعبد كسبا في الفعل كالاشعري من اهل السنة وخالصة لا يثبت كالجهمية

وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافي فحصل الحق اذ الحق هو ان لا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على مذهب الاشعري ولاستاذ قره كمال

يدعيه الجبرية وهذا القدر لان الحق نفي الجبر في افعاله

كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من العبد لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تع عن ذاته تع بالايجاب لا ينافي كونه تع فاعلا مختارا بالاتفاق **قوله** منقوض الخ توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعد وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تع بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر **قوله** في بعض الافعال بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه **قوله** حقيقته ان صرف العبد الخ صرف القدرة جعلها

واما من سمي جبرا متوسطا كاننا لاختيار توسط بين الله وبين العبد او بين العبد وبين الفعل لحرره الله اعلم

اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا قره كمال

قوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالداعي يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه مختار عند الاستاذ قره كمال

لكن ذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا

اي كازلية تعلقات العلم وارادة كازلية نفس الارادة قره كمال

فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل قوة ته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكنه اه

فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله

الظاهر ان مراد الشارح ان القدرة العبد وارادته مدخلا ظاهريا وسببه ظاهر في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة ههنا الى التعرض

اي فليس لنا حاجة الى النقض للدوران فان الدوران لا ينافي في ان يكون الخالق هو الله فلا حاجة لنا الى النقض عن هذا الضيق في السببية الظاهرة فانها ينافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله متعلقة فاحتجنا الى هذا النقض عن هذا الضيق الذي ذكره الشارح قره كمال

41

يعني ان ذلك الجعل انما يحصل بسبب تعلق ارادة العبد ولعل هذا القائل يقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال علينا ايضا قره كمال

فليست مخلوقة لله حتى يلزم الجبر بل يجوز ان يكون ذلك الصرف لذاتها اي هو من مقتضيات ذات الارادة

في بيان معنى مغايرة صرف القدرة صرف الارادة

متعلقة بالفعل وهي تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان خلق الله تع صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف في ارادة الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي لان صرف القدرة متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس بشي لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة والمستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشي باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت **قوله** وايجاد الله الفعل عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل **قوله** وينفرد كل منهما بما هو له قيل فح لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشي لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التاثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس بقبيح

كما في حركة الاوقاف

من انضمهما توجيه تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح

بيان الاستطاعة مع الفعل

الذي يحدث عنده القدرة يعني ان المتاخر عن الشي متاخر عن ذلك الشي فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث عنده الفعل والا يلزم تاخير الشي عن نفسه قره كمال

جواب عن قوله لان صرف القدرة متاخر يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يلزم ان يكون هناك متغايران بالذات قره كمال

لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما ذاتيا في يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح ناظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه على صورة القدرة على تعقيب قره كمال

اي اشتراكا

اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد قره كمال

اي على انا لا نسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة اه

يعني ان الله والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع كلا منهما منفرد بما له من حصة من التاثير فان لكل واحد منهما خصة من التاثير مخصوصة له فثبت الشركة على مذهب الاستاذ ايضا

لا يخفى عليك انه لا دخل للقدرة عند اصحابنا في وجود الافعال فح لا فرق بين ان يكون القدرة علة عادية وبين ان يكون شرطا عاديا ولكن المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهري كيبس الملاقي للنار قره كمال

هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده ههنا قره كمال
اي ايراد شانها التاثير

خلافا لمن ذهب الى المعتزلة كما عرفت قره كمال

كما نفي دخلها عندهم

من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه
الا ما يشاء **قوله** وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار
للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كيبس الملاقي له
ولك ان تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف
تاثير الفاعل عليه عندهم فتامل **قوله** فكان هو المضيع
يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح
وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات لوجه آخر وهو
صرف القدرة اليه على ما سيجيء **قوله** والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود
الفعل حتى يستحيل بدونها **قوله** لما مر من امتناع بقاء
الاعراض فلا نقض بقدرة الله تع اذ ليست من قبيل الاعراض
عندهم **قوله** فقدا عنه فثبت بان القدرة حاصلة انه
ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري
وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومدعي
المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق على الشروع
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم
قيام

مطلب الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
وهي ما يدور عليها الفعل وجودا وعدما
وهو ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه
وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله

اي كون التضييع سببا للذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي آه

في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد آه

اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة

اي حين اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع آه بدون القدرة
مختار عند اصحابنا هو موجود قائم بمتحيز فيخرج عن هذا التعريف صفات الله
قره كمال

يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي المثل السابق اذ المقصود يحصل بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق او لم يوجد قره كمال

هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير استقامة بقائها فلا بد ان توجد قبل الفعل لما سيجيء انها كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال او باستقامة بقاء الاعراض قره كمال

اي حدوث المعنى في القدرة

حاصله انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة

بان يكون المراد القدرة المستجمعة بجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ

الذي يعتبره العقل وينتزعه لا تحقق لها في الخارج
يعني المعنى موجودا

اي ثبوت القدرة وتقررها كما في الراسخون في العلم
حتى يلزم قيام المعنى بمثله

اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه قره كمال

هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في المواقف وذلك هو ان يقال ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال ان المراد بالقدرة القدرة المستجمعة بشرائط التاثير التي يحصل بها كما هو راي المعتزلة قره كمال

هذا جواب آخر عن الاعتراض المذكور حاصله ان كون القدرة المستجمعة شرائط التاثير لا يقتضي ان يكون القدرة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق فلا يبقى الاشكال قره كمال

وهو لان العرض لا يقوم بالعرض

قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى
موجودا يمتنع قيامه بمثله **قوله** ومن ههنا
ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين
الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر التاثير
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونها سابقة
وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها
التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة
الله تع وح لا اشكال اصلا **قوله** فانه يمتنع قيامهما
اي قيام الشيء وتبعاته معا بالمحل بمعنى تبعيتها له في التحيز
والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس
بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء
في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر لخصوصية ذاتية بينهما
قوله المراد سلامة اسبابه يعني ان المكلف وصفا اضافيا
يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة
بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال

اي بلفظ سلامة الاسباب قره كمال

اي ان لم يمتنع قيام الشيء وبقائه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال قره كمال

بان يكون العرض تابعا للغير في التحيز عند المتكلمين
بان يكون العرض ناعتا بالغير يقال السواد باق او بالعكس

اي وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه قره كمال

يعني به لفظ الاستطاعة قره كمال

فيه اشارة الى منع سند المنع يعني لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابعا لشيء في التحيز تابعا لشيء آخر في التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بينهما قره كمال

جواباً عن سؤال مقدر يقال لا نم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك

والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة
وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابها وقولنا ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل
لا صحة التفسير بهذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل
من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه
بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة
الاسباب وصفاً له **قوله** ويعتمد على هذه الاستطاعة
والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة
الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة
من جهة العبد الا الى القصد **قوله** ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاثة مراتب
ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة
وما يمكن منه ولكن تعلق بعدمه علمه تع وارادته
والاولى لا تجوز ولا تقع اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً
وتجوز عندنا خلافاً للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق
فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظراً الى امكانها

العبد

ای بان التکليف بما لا يطاق جائز وواقع

ای لا يعد المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق

اى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه

43

فان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق بما لا يطاق وانما يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق بما لا يطاق كما عرفت

قوله وقد يقال اه اعتراض من المعترض على اهل الحق يقال لا نسلم ان عدم التكليف بما ليس في الوسع من المرتبة الوسطى لان ابا لهب يخبر بعدم الايمان فقد كلف بان يصدقه بان لا يصدقه ان كان مصدقاً تصديقاً مستمراً كان هو عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً واذا كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً

يعني ان المراد بقوله ما ليس اه المرتبة الوسطى بقرينة اه

اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً

في نفسه وقد يوجه ايضاً بان القدرة الحادثة غير موثرة
وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا
الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو
لا يقول **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن
في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه يقتضي بيته قوله وانما
النزاع في الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم
الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق
النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن به
فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد
من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فيقع التكليف بالمرتبة
الاولى فضلاً عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق
الله تع العلم بالعلم فلا يوجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف
العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة
الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما
يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما
قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان
هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً

اى يمنع محال هذا التكليف بل يمكن في نفسه

لا نسلم ان اذعان ابي لهب بخصوص انه لا يؤمن فلا يجوز له ان يقبل الايمان لانه يستلزم اجتماع النقيضين
وهو محال وذلك هو المادة الشبهة والحال كلف بالايمان بقوله امنوا بالله ورسوله واليه
اشار بقوله وانما التكليف اه

ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز
ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى
بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص **قوله** وتقريره
انه لو كان جائزا الخ لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان لما اخبره الله تعالى عنهم بانهم
لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع **قوله** فلا استحالة ما ليس
فايما المحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات فيما كحالنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات **قوله** ولهذا لا يتمكن
العبد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب
كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويعوقه
التمكن من تركه **قوله** اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل
لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل **قوله** قد قطع عليه
الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى مدة هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون

والمحال في التصديق التفصيلي لانه مشروط بعلم وجود هذا الخبر ومستلزم بين النقيضين اعني التصديق وعدم التصديق لمحرره

لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص

لكن وقع تكليف امثال ابي لهب بالايمان فضلا عن الجواز

كما يتولد الالم فينا من الضرب لمحرره

في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من حصولهما

نتيجة ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد اي لا نسلم ان عدم القدرة قبل وجود المباشرة لجواز ان القدرة الذي يوجب حصول الفعل قبل الفعل كما عند المعتزلة قد عرفت لمحرره

لان الصرف سبب عادي او شرط عادي الى الفعل المباشرة كما عرفت فلا يمكن ترك الفعل بعد مباشرة ما يوجبه اعني الصرف لمحرره

اذا جاء اجلهم الاية

اي لو لم يمت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت بدونه قتل ما اصلا وان يموت بقتل اخر غير قتل ذلك المخصوص قره كمال

والضمير في تحت لم يوصل راجع الى الله وانه لم يقع في النسخة قولنا الى الله قطع عليه الاجل

بامتداد

ههنا غير المذكور سابقا قره كمال

44

بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر
فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل
مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح
المقاصد **قوله** واذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا
فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية
لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط **قوله** واحتجت المعتزلة
قالوا المسألة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج
تنبيه واستشهاد ولكونه في صورة الحجة استعير لفظ
الحجة له **قوله** والجواب عن الاول الخ يرد عليه انه
لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل
بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض
الايات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة
كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني **قوله** لا كما زعم الكعبي
فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته
باجل القتل **قوله** فيأكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف

وكان في عمر الاول يقتل لكن لم يقتل ويعيش في الثاني لمحرره

يعني ان فيأكل مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام حتى يتناول المشروب كما يتناول المأكول قره كمال

وانما يجمع الحال ان في الشرح واحد قلنا واحد في شرح المقاصد وهو ان صلاح الدين يزيد عمره وفساده ونقله قره كمال

بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة

اعلم ان ما ثبت به الدعوى من حيث افادته للبيان يسمى بينة ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة والحجة الباطلة قد تسمى حجة كقوله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم

هو الحياة بحسب اللغة هو قوة مزاجية تقتضي الحس والحركة كليات كليات ابي البقا

لولا القتل

لولا القاتل الى الموت

على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة الاية

اي في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر ثم ان في هذا تحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وهو مذهب ابي الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت قره كمال

اي لا يتقيد قوله ولا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله اذا جاء اجلهم كمال

جواب لسؤال مقدر وهو لم اطلق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال واحتجت الخ لمحرره

مثل قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وقوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون الاية

اي المقتول ليس بميت وكما يخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما شعر به قوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم لكن لا مطلب الحرام رزق

لا خفاء في ان المعنى مات حتف الله وان مجرد بطلان الحياة موت كذا في

ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشعري هو ان الرزق ما ينتفع به سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما قال الآمدي والتعويل على هذا التفسير قره كمال

لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به تمت

وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي
او غيره فعلى هذا تكون العواري رزقا وفيه بعد
لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال لاطلاق الرزق على المنفق
لكونه بصدده **قوله** مملوك ياكله المالك المراد بالمملوك
المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا عن
معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجيء فيبطل لا حفظه النقض بخمر المسلم
وخنزيره اذا اكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام
ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ **قوله**
ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان
يكون كل دابة مرزوقة **قوله** ان من اكل الحرام طول عمره
انه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض
بسوء اختياره على انه منتقض بمن مات ولم ياكل حلالا
ولا حراما **قوله** اذ لا معنى لتعلق ذلك الخ وايضا فيه
فوات مقابلة الاضلال للهداية ومثل قوله هداه الله ولم

اذ ليس في العرف اطلاق الرزق على العواري

لانه لا يقال للعارية في العرف انه رزق تمت

فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير تمت

لكون المالك مالكا للمنفق وقادرا لاكله ولكنه لم ياكله وانفقه عنه

في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف

فان خمر وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس بملكه من حيث هو مجعول وكذا الكلام في الخنزير قره كمال

اي للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملك له فلا تدفع النقض لو اوردهما على تفسيرهم الرزق بانه مملوك ياكله المالك قره كمال

اشارة الى ان للمعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا مبني على تشبيه بما هو مملوك الانسان فياكله فيكون لفظ الرزق مجازا عما تاكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة قره كمال

لم يرزقه الله وهو مبطل لقوله تعالى وما من دابة الا على الله
ولعله ان اصحابنا انه اجابوا بان من مات
ولم ياكل حلالا ولا حراما كان منتفعا
في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا

كما للمعتزلة من الجواب بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله والا ما ذكر في المواقف

ذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى
انك لتهدي الى صراط مستقيم قره كمال ط اي دعوناهم الى طريق الحق

يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهدي
وبعضهم لا مهدي والدعوة عام لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة قره كمال
على ما ذكر في شرح المواقف قره كمال

بمنزلة مجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود
فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في اول
الاية واخرها على نفي الحصول **قوله** وهو مبطل لقوله تع وايضا
الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه
فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى
مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا تقال في مقام المدح
فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول واما ما يقال ان
الاستعداد فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن
مع عدم الحصول يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان
التمكن في نفسه فضيلة والذم مع عدم الحصول ونظيره
ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق بالفضائل
بالتقدم واسبقها في استجاب التعظيم نعم التمكن
عام للكل فلا يناسبه قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه
آخر **قوله** ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي
وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي
عدم حصول المط ويرد على هذا انه يا في التشبيه بالخلق

جملة معترضة ههنا قره كمال

اي نفي حصول الهدى والحق انه تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية فافهم قره كمال

فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك هو عنه كالانكسار والكسر والاهتداء والهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كانت الاهتداء لازما

اي بحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف ان كونه مهديا من صفات المدح دون كونه مدعوا الى الايمان فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان قره كمال

وهو وجه اختلاف الناس في الهداية كما عرفت قره كمال

يعني ان قوله عم اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط والبيان حاصل قبل الطلب ولا يصح طلبه وكذا في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب قره كمال

جملة معطوفة على الجملة السابقة وهى قوله ثم المذكور فى كلام المشايخ آه ومراد الشارح ههنا هو ان يراد روايتين مختلفتين فى شان الهداية قره كال

كما يسند الهداية الى النجوم فى قوله تعالى انك لتهدى الى صراط مستقيم بطريق السبب يسند الى القرآن كقوله ان هذا القرآن يهدى ويسند الى الله كقوله لنهدينهم سبلنا والى الايمان ويزيد الله الذين اهتدوا هدى اى ايمانا والى التوبة مثل فاهدنا اليك وغير ذلك

وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا— ايضًا على ما لايخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام
من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو
الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم والتنبيه
على امكان المعارضة بالمثل فتنبه تكن على بصيرة **قوله**
والمشهور ان الهداية الخ ويمكن ان يقال مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب الاستعمالات فى
الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى
فلا منافاة **قوله** والا لما خلق الكافر الخ اذ الاصلح
عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت
بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم
فلم لم يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب
علم الله تعالى على ما مر فى صدر الكتاب فالامر ظ **قوله**
ولما كان له منة الخ فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور للغير
المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق
قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة فى ذلك
الفعل ولا معنى لطلبه على ما لايخفى لا يقال الاب
المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته لانا نقول

اذ لا يمكن تركه له

فينا فاذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا قره كال

واما مجازا عن زيادة البيان على ما يقول به المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها على ما يقول به اهل السنة فلا يصح التمسك بها

كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء

وما هو الاصلح للعبد فليس بواجب

فكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على منزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه قره كال

اى ترك الاصلح المذكور مستحيلا عن الله

فعل ماض فى محل الرفع على انه خبر المبتدأ وهو قوله فلزوم البخل قره كال

المنة هى ان يعطى حسانه على من احسن اليه على ما ذكر فى تفسير القاضى ولا شك ان الفعل اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصلح له المنة فى ذلك الفعل لكونه مؤديا بالواجب عليه كمن يرد دينا لازما عليه قره كال

اشارة الى منع اجمالى حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له

يعنى تعلق بمغفرة الكفار فان مغفرة الكفار محال عندهم وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على المشهور قره كال

46

لا منة فى شفقته الجبلية الاختيارية بل فى افعاله المنبعثة
عنها ان وجدت **قوله** وجوابه ان منع ما يكون اصلح
ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله وقد
ثبت انه كريم حليم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة
فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك
الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشرى فى تفسير
قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان
تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة
فى كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه
لاستيجاب الكفر على ما هو المذهب عندهم ولو سلم فمعنى كلامه
ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم التجويز
فالتقدير على المحال لا ينافى الاستحالة ولو سلم فالكلام
مع الجمهور وههنا بحث وهو انه يمكن ان ترك ما فيه
الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب
لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفى
الوجوب فى خصوصيات ثم ليت شعرى الخ قيل معناه
اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب

اى تلك الافعال الاختيارية من الاب وما نفس الشفقة ففيها المنة لله لا للاب قره كال

نشأ من قوله فتركه لا يخل بالحكمة وهو لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك آه محرره

يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم يجوز ذلك لعدم خلاف مقتضى حكمتك

اى وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون آه

اى الزمخشرى وهو ان تغفر لهم فليس آه

ذلك اى عدم المغفرة اصلح قره كال

اى ولو سلم فالتجويز الى المغفرة ليست اصلح على تلك التقدير المحال فتجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار لا ينافى استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا قره كال

اى جميع ما ذكرنا

اى من هب اصحابنا بنفى الوجوب على الله

فالجواب بالمذكور لا يحسم مادة الشبهة

اى الاصلح للعبد والعقاب على الكافر على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الالام لا ينفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم الحكيم

فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون وجوبًا الى مذهب الفلاسفة
او حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا اه

ونحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصنا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها

اى ترك ما تقتضيه الحكمة

اى الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم آه

اللذين ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصًا يستحيل على الله فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة ان يجعلوه ايجاد العالم لازمًا لاشتماله على المصالح والحكمة ويستندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم يقينًا ان جبل احد لم ينقلب الان ذهبًا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبًا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة **قوله** استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي قال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبًا عقليًا **قوله** وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى **قوله** فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اما قيل بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية

وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الايجاد فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة

اى ويكون هذا هو المذهب الفلاسفة

اذ يكون محصله ان الله لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل هو مجرد اصطلاح

من مجئ القيمة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم وغيرها

فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على زعمهم من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم

فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصًا في ذاته او في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلاسفة كما عرفت والا فلا وجوب فيكون يتصرف كيف ما يشاء

عذاب القبر للكافرين والعصاة

تجب

لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل
قره كال

47

تجب تاويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى تجب تاويله بالاستعلاء ونحوه **قوله** النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسادي على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم **قوله** اغرقوا فادخلوا نارًا وجه الاستدلال ان الفا للتعقيب من غير تراخ **قوله** جماد لا حياة له الخ جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وانما تعذيب الماكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا **قوله** لا دليل لهم عليه يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضًا فهو مبتدا لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا بيانا لحيثية ان يراد ان وقت الحدوث مشخص لها رجع لانا نقول هذا مع انه كلام على السند

اشارة الى ان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشئ ببينة
قره كال

والمراد بالبعض صالحي من المعتزلة وابن جوزي الكطري من الكرامية
لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه

اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة الشئ بعينه

لانه لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد معادا في الوقت الاول وكلما وقع في وقته الاول فهو مبتدا فيكون مبتدا من حيث هو معاد هذا خلف قره كال

اى وان كان الوقت من المشخصات قوله والا يلزم تبدل

اعني

اي ان وقت الحدوث مشخص لها رجع

اى لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود

قره كال

مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بدونه وما لا يتصور عدمه في البقاء لا يتصور عدمه في الاعادة ايضا وثانيا بان المبتدا هو الموجود في الوقت المبتدا والوقت هيهنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانين الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص الباقي **قوله** لان مرادنا الخ ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه

اي كما يجاب بتجويز التمييز بين الوقتين يجاب ايضا بطريق النقض الاجمالي *

باختيار الشق الاول وهو ان يقال الوقت الاول معاد لكن لا نم قوله فهو مبتدا لا معاد لما المبتدا هو الموجود في الوقت الاول لا في الوقت المعاد والمفروض ان الوقت هيهنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا قره كمال

لوجود الطرفين المتغايرين بالذات

يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه [illegible]

وفيه رد على قوله وقد يجاب بتجويزه *

وفيه رد على قوله وايضا لو تم آه فالمعتبر في الجواب هو الاول *

اي الا ذاته فان ما عداه عرضا ممكن هالك وجد ذاته معدوم قاضي

صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمط بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل **قوله** والاجزاء الماكولة فضلة فان قيل يحتمل ان تتولد من الاجزاء الاصلية للماكول نطفة يتولد منها شخص اخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن اخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد في الوقوع لا الجواز **قوله** وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلقة به **قوله** قلنا انما يلزم التناسخ الخ حاصله الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هاهنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصل منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على ان تغاير الهيئة والتركيب والتغيير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل **قوله**

اي فيما اورد الفلاسفة في الحديثين المذكورين في الهيئة والتركيب فهو ليس بتناسخ الله اعلم

اي لكل واحد من الجواهر الفردية المطلوبة بها انضمام بعضها الى البعض ومن المركبات منها قره كمال

يعني ان جواهر الفردية مخصوصة بالمركبات في المطلوب الله اعلم

اي يحفظ الماكول يعني ان الله يحفظ الاجزاء الاصلية للماكول من ان يكونوا اجزاء اصلية لبدن اخر قره كمال

على اجزاء الاصلية *

جواب عن قوله يحتمل ان تتولد آه

قيل والتخلل قلنا انه لا يقبل الانتفاخ والتخلخل قره كمال

ك هذا ممنوع فان الله قادر على ان يخلق انواع الالم في الاجزاء الاصلية لا في الزائدة المنضمة الى تلك الاصلية قره كمال

يعني ان التناسخ مبني على مغايرة البدنين لا انه نفس المغايرة قره كمال

ك اي تغاير البدنين بحسب الذات الله اعلم

لا بد لهذا من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول س

اي اجزاء الجلدين *

أي يخلق الله في مقابلة اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض بالجوهر قره كمال

ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل تجعل الحسنات
اجساما نورانية [و] السيئات اجساما ظلمانية **قوله** لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير
الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض
في الموقف **قوله** وريحه اطيب من ريح المسك ويجوز ان يكون
له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان
وقع **قوله** من شرب منه فلا يظمأ ويجوز ان لا يشربه الا
من قدر له عدم دخوله النار او لا يعذب بالظمأ من
شربه وان دخل النار **قوله** ادق من الشعر واحد من السيف
هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل
الصراط وما روي من ان الصحابة رضي الله عنهم
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال
صلى الله عليه وسلم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في الكمال
المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية
غريبة فلا تعارض المشهورة **قوله** واسكانهما في الجنة والقول
بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف
لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى
قلنا

مطلب الحوض

إشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظمأ وان دخل النار قره كمال

اي في المحشر

او الثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش بل يكون ذلك لحصول التلذذ بطعمه وريحه قره كمال

مطلب الميزان

اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب بل يكون عذابه بغير ذلك محشي

قوله فوجهه اه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهورة قره كمال

لا شيء يجري مجرى التلاعب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قره كمال

خطاب لآدم وحواء لقوله تعالى قال اهبطا منها جميعا وجمع الضمير لانهما اصلا الانس فكأنهما الجنس كلهم او هما وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة او دخلها مسارقة او من السماء قاضي بيضاوي — اي الجنة — اي سماء الدنيا

قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي
الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان
على موضع مرتفع كقلة الجبل **قوله** نجعلها للذين
اي نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين
مفعولا ثانيا للجعل فغير الحاصل جعلها كائنة لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد
تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة
واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر
قوله اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود
المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى
خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم **قوله** وانما المراد الدوام
بانه الخ يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان
نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطعت في بعض
الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود
مثله فلا ينقطع النوع اصلا **قوله** بل يكفي الخروج عن الانتفاع به
اي المقصود منه فلا يرد ان وجود ما لا يفنى يدل على

يعني انما يتم المعارضة لو كان الجعل تامة والكلام في الجعل لكن يحتمل اه

اي ما يدل الآية على عدم حصولها الآن لان جعلها كائنة اه

اشارة الى انه يعني خلق تامة فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجلهم

قوله فغير الحاصل ... الآن هو جعل الجنة كائنة حاصلة لهم في المستقبل

سواء جعل الدار الآن او لا

من طرف اهل الحق يعني هذا المعنى كاف

في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا فانها من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان قصده نقض اجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قره كمال

دفع توهم من ان وجود الواجب تعالى يمتنع فيلزم فنائه وخروجه عن الانتفاع تعالى عن ذلك علوا كبيرا محرره

مطلب لا تخرج الكبيرة المؤمن من الايمان

وجود الصانع وهو من اعظم المنافع **قوله** الشرك ان
اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بلا اتفاق
والا فسائر انواع الكفر تبقى خارجة **قوله** انهما ايمان
فيان هذا مخالف لظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما يجي
قوله بطريق الاستحلال من المراد بالكبائر جنس انواع الكفر
على اي وجه يفهم منه عدة حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه
علامة عدم التصديق القلبي **قوله** لما اجمع عليه
السلف لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول
كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط
والا لما خالفه الحسن **قوله** والحديث وارد على سبيل
التغليظ لا يقال انه يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا
نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار
القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن **قوله** على رغم انف ابي ذر
رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب
وفيه مذلة صاحبه نقاد فعلته على رغم انفه اي على

اي وان لم يرد به مطلق بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في استحقاق العبادة فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة من الكبائر فلا يخص حينئذ السبعة ايضا شرح ع

اي فلا يلزم ثبوت منزلة بين منزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفة للاجماع اصلا قره كمال

اي لو كان الاجماع قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول قره كمال

خلاف

خلاف مراده لا لاجل ذلا له والجار في الحديث متعلق
بمحذوف اي قلت هكذا على رغم انفه **قوله** فمن لم يحكم
بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول
الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع
في كفر من لم يحكم بما انزل الله وايضا كلمة ما هنا للجنس
فتعم بالنفي فلا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء بما انزل الله
قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه
الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب
ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول
الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا **قوله** من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر الجواب انه محمول على الترك مستحلا او
على كفران النعمة **قوله** ان العذاب على من كذب وتولى وجه
الاستدلال ان تعريف المسند اليه يخص على المسند اعني
الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر
يعذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره **قوله** ان الله
لا يغفر ان يشرك به ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك
لان كفار العرب كانوا مشركين **قوله** وبعضهم الى انه ممتنع

مع ان مذهب اهل السنة والجماعة ان الحسن والقبح شرعيان تتى

الثلثة التي المذكورة في الشرح

عقلا اي ذهب بعض المسلمين الي امتناع المغفرة عقلا
بناء علي ان هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل بان
هذا قول بايجاب حكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد
ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي
لنا في قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن
علي انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها
الحكمة نعم يرد ان يمتنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز
ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز
التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن
دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية
وقوله فيوجب جزاء الابد دعوي بلا دليل **قوله** والمعتزلة
تخصونها قد يظن ان الضمير للايات والاحاديث فيعترض عليه
بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم
الشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية
وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة
وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر

عامة

ای ان قوله لان قضية الحكمة آه

ای بطل الشارح بقولنا اي انه يجوز ... تعلا اه تحرير

هذه العلاوة ناظرة الى قوله فلا يرد ... اي لو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو كلام اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة امرا عاديا لكون الاباحة منافية للحكمة بدون لزوم القبح العقلي فلا يرد انه قول بالقبح العقلي آه قره كمال

رد على قول الشارح والكرم نهاية في الجناية آه قره كمال

اشارة الى المنع اي لا نم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء الابد ولو سلم فلا نم انه يوجب الجزاء الابد قره كمال

اي كما لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة آه

بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها تتى

في جزم تساوي ما نزع عنه المغفرة وما اثبت له هذا خلف

بالجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية تتى

اذ الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفاته قره كمال

اي يجيء ان الثاني وعيد وهذه الآية

51

عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما
في الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نسلم
عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب علي الله مغفرة صغيرة غير التائب
بل يغفرها ان شاء الله تعالى **قوله** انما تدل علي الوقوع
انما استطرد ذكره هاهنا ردا لتمسكهم بهذه الآيات في
الوجوب ايضا والجواب هاهنا قوله وقد كثرت النصوص
قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ هذا هو مذهب الاشاعرة ومن
تجذوا في حذوهم وفيه جواب آخر **قوله** وهو تبديل القول بل كذب
منتف بالاجماع ولعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر
بالوعيد فاللائق بشانه ان معنى اخباره عن المشية وان لم
يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل **قوله**
ويجوز العقاب علي الصغيرة اي من قطع بالوقوع وعدمه
لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات
الجزء الاول من الدعوي مع ان الخصم لا ينكره فتامل **قوله**
اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد
بالمشية فلا قطع في الوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر او
اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل

وذلك مثل ان يقال تكفر عنكم سيئاتكم الا شيئنا كمال

جواب للاعتراض على تقدير الا يكون الضمير للايات والاحاديث ما ذكرتم من عموم آه

ويغفرها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا تتى

اي في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة يعني ان الشارح ذكر قوله انما تدل على الوقوع استطراديا في الجواب عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت قره كمال

تغييرها ذكره الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها آه قره كمال

كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ان شاء الله كمال

تخويفا وزجرا للعباد عن المعاصي قره كمال

اي دعوى اهل السنة وهي مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولا يفيد الثاني وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع لا الجواز قره كمال

اي وقوع تكفير الصغائر فلا تدل الآية على عدم التعذيب لاجل الصغائر كمال

لا شرح يكون مفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانهم يجوزونه ش

الفرق بين الرفع والدفع ان الرفع اذا وقع العذاب على العاصي بخلاف الدفع فانه لم يقع عليه

مطلب الشفاعة ثابتة

الكبيرة على الكفر لينفي التقييد الاول بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانهم يجوزون مغفرة الصغائر بدونه **قوله** والشفاعة اي المقبولة ثابتة لا تنفيا لمرتكب يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزاء الادنى لا يجوز ان يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعة او حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول او في بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع **قوله** وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعم الكبائر **قوله** يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر **قوله** ولا يقبل منها شفاعة ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر **قوله** بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص

اذ الآية نزلت في حق اليهود لجواز ... العموم واعترض لا العموم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما في الاشخاص

اي لانهم انما استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة ش

اي وحرمان الشفاعة لعدم دخول النار واذا دخل النار جاز ان يتعلق له الشفاعة بعد دخول النار ق ره كاك

نفي ان لا استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم الوقوع اي وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب المكروه محروما عن الشفاعة ق ره كاك

اي حالهم وتحقيق يأسهم ١٢

مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم ش

اي الشفاعة في حق نفس عاصية بان يجيء شفيع بشفاعة ش

اي تقبل الشفاعة من النفس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفس العاصية ق ره كاك

مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى نكرة في سياق تمني ش

للعموم ط مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص

واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فانا قلت لا رجل في الدار انما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة لوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا **قوله** تجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف يخصصهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيدة فتامل **قوله** لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه **قوله** ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل غير الايمان

اي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد هو قوله لا تجزي نفس ١٢

لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات

اي اجزاء العالم ١٢ وهذا هو مراد ذلك المعترض ايضا

فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كأن يقال لا يقبل من نفس شفاعة

فان قلت كيف تكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة عبث لغوا قلنا الدلالة العامة كانت بحسب اصل الموضع من لفظ العموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القرائن الخارجية والقرائن ههنا هي الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان يخصص هذه الادلة على عموم نفي الشفاعة بقدر الامكان

اعني خلود جميع اهل الكبائر في النار
وان من دخل النار فهو خالد فيها
عند زعمهم

لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم
ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام

لكنه يبطل مذهب الاعتزال قوله وقد جعل الكفر اي على
الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز
التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية
وهذا الدليل الزامي والا فتصرفه تعالى لا يوصف بالظلم
قوله مضرة خالصة قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن
مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه
فيمكن منع هذا التقييد ايضا لكنه غير مفيد ههنا قوله
وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام
بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة
قوله وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بقوله تعالى
انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان تكون اللام في
لنا لتقوية العمل لا للتعدية قوله ان يقع في القلب نسبة
الصدق اي يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته
له من غير اذعان كما للسوفسطائية بالنسبة الى وجود العالم
فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين
قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ان قلت يلزم منه ان يندرج
يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة

لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير
فهو محال في حقه تعالى لان الكل
في ملكه

اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين

يعني ان مضار الدنيا غير خالصة عن المنفعة
في الجملة فلو لم تكن مضرة الاخرة خالصة
عن المنفعة لم يتميز احديهما عن
الاخرى

بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا
محله الايمان

لان اسم الفاعل ضعيف في العمل فيحتاج
الى التقوية بخلاف الفعل

وحاصله ان يعلم ان الخبر صادق في نفسه
مطابق لما في نفس الامر

يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا
للسوفسطائي

اي الاندراج فيه

اي اذا كان التصديق عند ابي علي سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرويدن يلزم منه اذ لا ينحصر

كما ان لبعض الكفار يعرفون صدق النبي عليه السلام كما قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم

يعني ان النقيض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين آه
ولا نسلم ان للسوفسطائي يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه
ينكره باللسان عنادا واستكبارا
حاصله كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه
بكرويدن بعينه معنى التصديق المقابل للتصور والحال ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن
امر قطعي والتصديق المنطقي عام للظن والجهل ايضا بالاتفاق فانهم آه

اذ لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون
الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائية فتبقى ههنا
بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص
عليه في شرح المقاصد وكذا يكفي في باب الايمان الذي
هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق
المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى
الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع اجزائه قوله كان اطلاق اسم الكافر وقوله فجعله
كافرا اشارة الى ان الكفر في هذه الصورة في الظاهر وفي
حق اجزاء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح
المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به
والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات
قوله ولكن لا يحتمل السقوط ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون
ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي
قوله التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون
من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان قوله والذهول
في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال
بمعنى في

اي تقسيم العلم الى التصور والتصديق

اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن
امر قطعي

الضمير في يكون راجع الى المعنى المعبر عنه
بكرويدن

اعني الصورة الحاصلة عند العقل
الى التصور والتصديق

اعني منها القياس الجدلي المؤلف من المشهورات
والمسلمات والمغالطي المؤلف من المشبهات
والمظنونات والشعري المؤلف من المخيلات
فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت
الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر

وانه بمنزلة العدم

يعني ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم
من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام
كان يجعل حكم الابوين ايمانا للاولاد

اي حال النوم والغفلة
اي حصول التصديق

ط تفسير بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل

ع وعدم ملاحظة حصول التصديق لو بينا في ان يكون نفسه حاصلا ش

بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا ش

كاى في حال الحضور

كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذا هلا عنه ش

حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها ولا يذهل **قوله** حتى كان المؤمن اسما الخ ط وكذلك يكفي الاقرار مرة في العموم مع انه جزء مفهوم الايمان **قوله** وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره **قوله** والنصوص معاضدة لذلك لانها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منها واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فباتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا ينقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم وانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق وهو في المعنى اللغوي مجازا في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة وله هل شققت عن قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب

لكونه

ط اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي ش

والكل لا يتحقق بدون الجزء

ع اى لاجراء الاحكام عليه في الدنيا كمال ش

ط عن معناه اللغوي اى سائر ما في القلب ش

على ما ورد في الكتاب والسنة ش

اى ولان المنع لا يخرج عن التصديق كمال

ك وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق ش

يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي والجزء الآخر هو الاقرار

ويجوز ان يراد بالايمان في نحو قوله وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي كمال

من والمتعلق هو ما جاء به النبي عليه السلام كما عرفت ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي كمال

54

لكونه محل جزء الايمان **قوله** لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة **قوله** حتى لو فرضنا الخ يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته معنى لا اعتبارها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه مستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة **قوله** يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعي وضع آخر **قوله** لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب

ط الذي التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا

ای ان الایمان اسم للاقرار لحقیقتنا ماجاء به النبی علیه السلام لکنه قد شرط مع الاقرار معرفة القلب سواء
کانت هذه المعرفة بطریق الضرورة او بالکسب ومذهب القطان الی انه اسم للاقرار
لکنه قد یشترط التصدیق الذی لا یکون الا بالاختیار والکسب قره کمال

لانهم لا یشترطون فی الایمان شیئا
من المعرفة والتصدیق حتی من
اضمر الکفر واظهر الایمان یکون
مومنا الا انه یستحق الخلود فی النار کمال

شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشی والقطان لا الکرامیة
ولهذا ذکروا عدم الاستفسار عما فی القلب **قوله** وایضا
الاجماع منعقد الخ رد آخر علی الکرامیة لا علی المص وموافقیه کانوا هم
مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة واما عطف الجزء علی الکل کما
فی قوله تعالی تنزل الملائکة والروح فبتاویل جعله خارجا
لاعتبار خطابی وکفی بالظاهر حجة **قوله** لامتناع اشتراط الشیء بنفسه
لان جزء الشرط شرط ایضا **قوله** فهذا ای کونه زائدا بزیادة
ما یجب الایمان به لا یتصور فی غیر عصره صلی الله علیه وسلم
کذا فی بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدی **قوله** ولا خفاء
فی ان التفصیل ازید لتکثره بحسب تکثر متعلقاته من حیث انها یجب
الایمان بها وان لم یتکثر من حیث ذواتها فتامل **قوله** وحاصله
انه یزید الخ کذا نقل عن امام الحرمین وغیره وقد ینوهم
ان حاصله هو ان الدوام علی العبادة عبادة اخری فلذا
یثاب علیه فی کل حین ولیس بشیء لان کون الدوام عبادة غیر
کونه ایمانا فان الدوام علی التصدیق غیر التصدیق بالضرورة
قوله وفیه نظر لان حصول المثل قد یدفع بان المراد زیادة
اعداد حصلت وعدم البقاء لا ینافی ذلک **قوله** ومن ذهب الی ان الاعمال

ای فی الاخرس وممن فقه کانوا یقولون بان الاقرار
فی الاخرس ثابت حکما بناء علی ثبوت
التصدیق الذی هو الرکن الاعظم واما
علی مذهب الکرامیة فلیس التصدیق شرطا
ولا شرط فی الایمان ولم یثبت فی الاخرس
نفس الایمان الذی هو الاقرار واصلا
وهذا ابطل اجماعا قره کمال

لانها بعد اختتام الوحی امور معدودة
لا زیادة ولا نقصان فی ذواتها س

یعنی ان المتبادر من قولهم الایمان لا یزید
ولا ینقص هو ان ذات الایمان وحقیقته
لا یزید ولا ینقص کما اشار الیه الشارح
ان الدوام علی الایمان لیس ذات الایمان
وحقیقته بل هو قائمة بالمومن متعلقة بالایمان قره کمال

ای اعداده متجددة التی حصلت اه س
ای بتجدد الازمان س
ای بقاء الایمان لا یعرض والعرض لا یبقی فی زمانین محرم
ای من زیادة بحسب العدد

قلت ظاهر هذا الکلام یدل علی ان نفس الایمان
مکلف به وان الاسناد فیه حقیقی وکذا
قوله تعالی امنوا بالله قره کمال

ای بعض من فرض الاعمال

الاعمال من الایمان فرضا کان او نفلا کما هو مذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار او فرضا فقط کما هو مذهب الجبائیین واکثر معتزلة
البصرة فان قلت انتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل فکیف یتصور
الزیادة والنقصان قلت النوافل مما تقع جزء الایمان اذا شرع جزء
وکذلک بعض الفرائض قد یقع فرضا فیقع جزء من ان یشرع
کذلک کزیادة القراءة والقیام بحسبها فی الصلوة وایضا
قد ینتقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه کالزکوة عن
الفقیر او بعض افرادها بحسب قصر العمر کالصلوة والزکاة
بل یمکن ان لا یجب لکل لمن آمن ومات قبل ان یجب علیه شیء
وبه یعلم ان الایمان عند المعتزلة طاعة لا یخرج عنها طاعة او واجب
کذلک فتدبر **قوله** وبهذا الاعتبار ای باعتبار التحصیل فان
التکلیف بالشیء بحسب نفسه غیر التکلیف به بحسب تحصیله
والاول لا یتصور الا فی مقولة الفعل واما جعل التکلیف بالایمان
تکلیفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة
الله واجبة اجماعا وقوله تعالی امنوا بالله والحق ان النظر
مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصیل وکذا قد یعتقد نقیضه
عنه الغفلة عن النظر الذی هو واسطة التحصیل هذا خلاصة

یعنی ان نفس الایمان لیس مکلفا به حقیقة بل المکلف به
هو النظر المستلزم للایمان وقولهم الایمان مکلف به
من قبیل الاسناد المجازی کمال

ای ولکونه حاصلا بحسب التحصیل مقدورا قره کمال

وهؤلاء قالوا ان الایمان هو الفرائض
من اعمال الجوارح دون النوافل قره کمال

ای الاعمال النوافل
اذا وجدت کانت داخلة فی الایمان فیزید
الایمان علی ما کان قبل الاعمال من التصدیق
والاقرار س

کعمر بن
تغلیب
ای ابو علی وابنه ابو هاشم فهو من باب

اذا کانت الاعمال جزء من الایمان فیکون
قبوله الزیادة اعتراضا هذا محل بحث لان
انتفاء الجزء اه س
ای عمل النوافل
من الایمان حتی ینتفی بانتفائها فکان الایمان
هو التصدیق والاقرار س

ای بحسب زیادة القراءة او القیام فی
الصلوة قره کمال

ای طاعة شاملة لجمیع الطاعات التی بها
التکلیف من النوافل والفرائض س
وهذا قریب من مذهب الخوارج کمال
ای واجب لا یخرج عنه واجب وهذا
قریب من مذهب الجبائیین قره کمال

یعنی ان التکلیف بالایمان انما یقع باعتبار
تحصیله الاختیاری س

والتکلیف به بحسب تحصیله قد یتصور
کما اذا کلف الرجل بتحصیل السواد
فی الثوب فان السواد من مقولة
الکیف وتحصیله انما یکون بحسب
مباشرة الافعال الاختیاریة و
التکلیف بتحصیل الایمان من هذا
القبیل ایضا اذ الایمان من مقولة
الکیف لانه من قبیل العلم الذی هو
من مقولة الکیف
قره کمال

اى اذا كان المراد بكونه انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصلا آه س

فيكون التصديق عنده نوعا من المعرفة اليقينية لانه من معرفتنا اليقينية الاختيارية س

من انه يكون حاصلا بالاختيار اولا س

وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر والخبر س

اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور س

الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال س

وهو من قبيل العلم لا من الفعل قركال

فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو معنى الذى يعبر بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق س وقد عرفت ان المتاخرين

وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن س

يعنى يستثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الاسلام والايمان س

لا نزاع فى عدم كون المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع فى كونه اعم

ما فى شرح المواقف **قوله** ولا يكفى المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى صلى الله عليه وسلم يقينا يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فى حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق المنطقى وهو مقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين وليس مختارا عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام بمعنى قبول الاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو بمعنى التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فيرادف الايمان او التزادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتامل **قوله** ويؤيد اى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم نجد فى قرية لوط من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة الكفار والبيوت فيها وللام كلمة من واعترض عليه بان الاستثنا لا يتوقف على الاتحاد اخرجه العلماء فلم اتركه الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ورد عليه انه ليس المراد

غير الاسلام

واما عدم صحة سلب كل من الايمان والاسلام عن الاخر فباعتبار تحققهما وهما المؤمن والمسلم لا باعتبار نفسهما اذ لا نزاع فى تباين مفهوميهما فان

ههنا مقدمتان مقبولتان بين المسلمين احديهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا فلن يقبل منه وهذه ثابتة اجماعا بل من ضروريات الدين وثانيتهما ان يقال من طلب غير الاسلام دينا آه وهذه ثابتة بالبرهان فلو كان الاسلام اعم فوجد فى دين من الاديان حتى كان مقبولا يلزم مقدمتا الاولى بالبطلان هف قره كال

اذ هو ليس غير العلم الشرعى بل هو اشرف العلوم الشرعية كال

يعنى ان عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا لكل واحد من الترادف والتساوى فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الاخر وكذا كل واحد من المتساويين قره كال

يدل قوله اسلمنا

فعلى هذا يكون الامر للتهديد والتخويف نحو اعملوا ما شئتم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد فقط يكون قوله ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعنى اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام هو الانقياد فقط كال

والخطاء القلبى ونحوه فينبغى للمسلم ان يتعدد ذكر هذه الدعاء اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك بما لا اعلم انك انت علام الغيوب قره كال

اى حصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل الامن قركال

اذ يحتمل ان يحصل فى الاستقبال شئ من المعارضات نعوذ بالله قركال

غير الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست احكم بسهو من سعى فى علم الكلام وبالجملة الخ تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت لكل منهما **قوله** فيما اخبر من اوامر اى فيما ارسل وكذا ان تعلق الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا **قوله** والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فهو تصديق خاص بان الله هو الحق والتسليم التصديق لاحكامه فبينهما تغاير ظاهر **قوله** وهو فى الاية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا **قوله** فان قيل قوله الاسلام الخ هذا معارضة فى المقدمة التى كان الاول معارضة فى المطلوب اعنى الاتحاد وقد يقال اذا اشترط فى الشهادة موطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤالا على المشايخ وليس بشئ لان المراد من المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه عدولا عن توجيه الكلام **قوله** وذهب بعض المحققين الكلام ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع **قوله** بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ يعنى انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال

اى ذهاب بعض المحققين فرتبه الى الطبع مقبول عند العقل لكن مخالف لما يدعيه القوم اه قركال

فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء احكام الدنيا

جواب من مقدر وتقديره معلوم

الخسف بالمكان ذهابه وغوره اي قعر في الارض كما يجيء في الغرائب

والمسخ تبديل الصورة الى اخر

ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة
المعتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل
يلزمهم ان يكون المشرك مومنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون الفسيق كافرا
يحتمل السقوط **قوله** بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع
وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قربه وامنه ويرد عليه
ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجح والحق ان كلام المتن مستغنى
عن هذا التوجيه **قوله** وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه صلى الله عليه وسلم برحمته
بين امر الدين والدنيا لكل آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهداياته ولم ينتفع
وقد يوجه كونه صلى الله عليه وسلم رحمة للكافرين بانهم امنوا ابدا عما به من الخسف
والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام **قوله** وهو امر يظهر
بخلاف الخ قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد
بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشعر به لان طلب المعارضة
في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا البحث فتذكره **قوله** على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي
كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم يكن حواء امة
له في الجنة

اي آدم عم

اي لعل ما يقع قبل البعثة

يعني هذا ارهاصات كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور على وجه عبد الله اب نبينا

اي اذا كان المراد بالايمان هو المنجي وبالكفر هو المهلك فلا يرد اه

لعل الخصم يقول لانم انه يحتمل السقوط فان المصدق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا المشرك جعله الشارع في حكم المعدوم فلم يطرء عليه ما يضاده فلا يحتمل السقوط

هذا ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب على الله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه الاستغناء هو انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليها بدون تعليله بالحكمة الموجبة له

لان سوقه يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ فلذا قال الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك

فيهم قوم من مشركيهم كان رسول الله عم يعطيهم شيئا تأليفا لهم حين كان في المسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله سقط ذلك لوقوع الاستغناء عنهم لما كثر اهل الاسلام وقوي حالهم

وهو قوله وقد يستدل ارباب البصائر بوجهين احدهما ما تواتر من احواله عم وهو قوله اما نبوة محمد عم الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر

له في الجنة **قوله** لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا فيه
تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى اقذفيه في التابوت والحق
ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك **قوله**
وقد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة
على التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه متكمل بالفتح على وجه
لا يتصور في غير النبي ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك
الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة
قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم وما روي من ان عيسى يضع الجزية
اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
فوجهه انه صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شريعة هذا الحكم وقت نزول
عيسى صلى الله عليه وسلم فلا انتساخ من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب **قوله**
على تقدير اشتماله على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام
وعدم الطعن **قوله** اما عمدا فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع
بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو ممتنع وهكذا في السهو عند القاضي
دلالة المعجزة فيما يتعلق به واما ما كان بلا تعمد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني بما سوى الكذب في التبليغ

قوله

اي في كونه الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة

على ما يدل عليه صدره وهو اذ اوحينا الى امك ما يوحى

لاجل تبليغ الخ وهذا العدد كاف في اصل النبوة

وهو سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه عم

وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم

في يدل على فسخ شريعة محمد عليه السلام فلا يكون خاتم النبيين

رفع الجزية

وهي انقطاع الشريعة في الحال بقرب القيامة وكثرة الاموال التي لا اصحاب لها حتى لا يقبلها احد كما في الحديث

اي مثل ان يكون الراوي عاقلا

اى ورد اظهار الكفر تقية
تحريره

قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة تؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ورد عليه ان الفساد في ظهورها لكلام في الصدور قوله اظهار الكفر تقية اى خوفا لان اظهار الاسلام مع القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله قوله مصروف عن ظاهره اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرفه عن الظاهر ايضا وفيه توجيه اخر قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ فيه منع بجعل العام على عدد الخاص المقابل قوله لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم قوله لانه لا يدل على كونه الخ قد يقال المراد باولاد ادم هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى عليهم السلام على الخلاف وفيه ضعف ايضا اذ قيل بان ادم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا الحقيقي

اى يرد عليهما قالوا لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانها الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدورها عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى

اى اسلام الانبياء الى الغير حين الخوف
تحريره

وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموافقة او بسبب عدم الموافقة بالكلية قره كمال

هذا وارد على وجهي الرد
كقوله تعالى لا تخافا انني معكما اى موسى وهرون وقوله تعالى والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض لما روى ان الكفار قتلوا بعض الانبياء ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قره كمال

مطلب الملائكة

اى لا نسلم ان المراد باولاد ادم في العرف هو نوع الانسان نعم قد يرد في العرف هو بني ادم نوع الانسان وكذا الاسم قوله وهو المتبادر ايضا قره كمال

فان الاستثناء اخراج والاخراج لا يتصور بدون الدخول واما المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بضرورة قره كمال

لولم

لكنه تعالى امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الاية قره كمال

58

لولم يندرج في الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالامرية قوله صح استثناؤه منهم تغليبا في بكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا قوله وهو واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله اي دال على المعنى الواحد ظاهر والاول انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد قوله اي ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها قوله واجيب بان المراد بالرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي قوله والمعنى ما فقد جسمه والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره وتسمى معونة فالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص

باعتبار المفهوم الكلي اى بكل واحد من تلك الكتب وذلك المفهوم هو عارض مضاف الى الله اى كلام الله قره كمال

والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة امرهم الله بالسجدة امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد قره كمال

مطلب معراج رسول الله

فانه راها قبل دخول مكة قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية

اى الكذاب
وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر رضي في زمان خلافته قره كمال

والاستدراج قوله وايضا الكتاب ناطق ان قبل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام او معجزة لزكريا عليه السلام والثاني معجزة لسليمان صلى الله عليه وسلم

قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد اظهار الخارق نعم لم يكن لزكريا علم بذلك والالما سال بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم قوله بينا رجل يسوق اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازات فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في تلك الكلمتين قوله فقال الناس اي عند حكاية النبي صلى الله عليه وسلم هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى التائين فقال صلى الله عليه وسلم امنت به اي صدقت الملك بما سمعت منه من تكلم البقرة قوله اشار الى الجواب بقوله الى حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متبع لرسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة للرسول

وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة صح

بطريق

يعني لا نم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهوره عنهم سوى الانبياء لان آه ش

فان المعتزلة قائلون بها ايضا ش

مبحث الخلافة

بطريق التبشير لا شتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال صلى الله عليه وسلم والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا قوله اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله وان اريد بعد بعث نبينا ينبغي ان يخص النبي على كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء قوله لم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذا قال سابقا والاحسن قوله على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الاخر الى التوقف فيما بينهما قوله فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فانما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على جموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه

لا حاجة الى تخصيص النبي لظهور حاله در كال

فيعلم من قوله كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر خير هذه الامة وهذه الامة خير من سائر الامم فابو بكر خير من سائر الامم وهو المط در كال

بالكرامات **قوله** قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم اتفق
على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته
صلى الله عليه وسلم وقال لابد لهذا الدين من يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر
في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة **قوله** بل عن خطاء
في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا في طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل
زمانه وانه لا احق منه بالامامة لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة
عثمان رضي الله عنه **قوله** ولعل المراد ان الخلافة الكاملة ويحتمل ان الخلافة
على الولاء تكون ثلاثين سنة قوله لقوله صلى الله عليه من مات ولم يعرف الجاهلية فان وجوب
المعرفة يقتضي وجوب التحصيل وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب
علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن — بل يجب علينا شرعا لتنفيذ الاحكام
والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام
والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على
طريق اهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام النبي صلى
الله عليه وسلم قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك
بالنبوة **قوله** فتعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه مع
قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا **قوله** مع عدم القطع

بعصمته

بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع
انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع
اهل البيعة غير معلوم **قوله** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت
حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود
فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا اي ما لها
وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد تعبر
عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى
ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق
اخص من المعصية لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد
في الاية عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين **قوله** لا يزيل المحنة اي
التكليف سمي بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا
قوله قلنا غير الجائز هو نصب اه وقد يجاب ايضا بان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة
ولا النصب ولا التعيين وح لا اشكال اصلا **قوله** ولا ينعزل الامام
بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل
بمعنى الوصول وهو آني لا ابتدائي وزماني بقائي لانا نقول الوصول بالمعنى
المصدري امر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر وممتد له

هذا تتمة الجواب

اشارة الى جواب آخر قوله كان

ط
فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما تتن

ط
فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق

الفعل حقيقة هو الأول على أن صنع الأفعال الحادث فتأمل **قوله** ولأن
العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب
فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق فعدم اشتراطها ابتداء ثم
قالوا الشرط في العدالة في الامامة لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق
باوامره **قوله** قلنا انه لما فرغ من مقاصد الفن اعلم ان مباحث الامامة
وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة ومال فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي
الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للقاصرين
وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين **قوله** ونا تصيفه من كتاب
مخصوص والضمير لاحدهم وقد تجيء بمعنى النصف والضمير للمد **قوله** مخبتي
احدهم اي فاجرهم لمحبتي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي
وهكذا قوله فببغضي ابغضهم **قوله** فلا انه تعلم من احوال الناس الى هذا
الغائم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كاكل
الربا وشارب الخمر والعزوج على المزوج فلا بل ترتب الحكم على الوصف يدل
على انه المناط **قوله** ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى انه تذكر في مباحث
الالفاظ لانه من مقاصد الفن **قوله** معنى انه عصمه من الذنوب او معناه انه

للنبوة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له **قوله** لا ابتغاء هذا ليت
من النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل
التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي
فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم
يدرك اصلا فمتشابه **قوله** اذ انت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل
متاولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة دليل حدوث العالم ونحوه
لا يرفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي المتفق عليه واما كفر منكره ففيه
خلاف **قوله** موافقة للحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال
الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر
فالحكمة فيه ليست في ذاته فيمنع خلافها يحتمل ان يكون ارادة تبدل احوال الاشخاص
والازمان **قوله** فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ناش على تقدير كون
الجازم عاصيا وقس عليه قوله امن **قوله** ومن قواعد اهل السنة الى معنى
هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر
ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض
الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا
احتياج الى الجميع لعلمه اتحاد القائل **قوله** ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي
ان يكون بالقاء الجن **قوله** انكر دنيا من الجن قال في الصحاح تغلبه بديهي من

الجن اي مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن وربي على وزن فعيل
وتابعه بالنصب عطف على ربيا وهو اسم لقرين من الجن **قوله** تعالى انك
من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من
المنظرين في قضاء الله السابق دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في
امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآيات والحديث
قوله اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري
بكسر الغين المعجمة **قوله** خسف بالمشرق خسف بالمكان ذهابه وغوره الى
قعر الارض **قوله** والضمير للحكومة والفتيا هي بضم الفاء كالفتوى وبيانه
روي ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان ابن احدى عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى
ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل
الحرث ينتفعون بها الى ان يرادوا فقال داود صلى الله عليه وسلم
القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان
يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان صلى الله عليه وسلم احق كما يشعر به قوله
غير هذا اوفق **قوله** وقد اجمعوا على ان هذا الحق الخ اعترض عليه بان الاجماع
في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادي فلا تقريب على ان القياس عند الخصم
مثبت لا مظهر **قوله** لا تفرقة في العموم الخ اعترض عليه بانه ان اريد الفرق

بالنسبة

غور كل شئ قعره وغار الماء يغور اى يسفل فى الارض ور كمال

من صاحب الحرث والغنم اكل من الحرث والغنم الى صاحبه تمت

يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطأ فيه لكن ما فهمه سليمان اولى واحق ور كمال

بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم
المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة **قوله** فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملائكة الخ الوجهان الاولان يفيدان تفضيل البشر اذ لا قائل بالفصل
بين آدم صلى الله عليه وسلم وغيره لا تفضيل العامة **قوله** وقد خص من
ذلك بالاجماع الخ فاما من خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام
فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان خص من العالمين رسل الملائكة فيفيد
تفضيل العام على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل
اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول لكي لا يكون كزرع اخرج شطأه صعود
الابسط النهر **قوله** انشوه ادخل في الاخلاص فيكون افضل وقد قال
صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة في مقابلة العمل
الشرعي صفات فاضلة تصير افضل العمل في جنسها قلت هذا ادعاء لما لا يثبت
في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان
الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تمت

حاشية شرح العقايد النفيسة للخيالي
عالم بلاد الروم والحمد لله
وحده





سنة و
لطائف

سنة الوصال سنة يعني لحظة واحدة
سنة الفراق سنة

لطائف

دققت كتابي حتى كلمتني فلما كلمتني